Reinhart Koselleck
Hans-Georg Gadamer

Historia y hermenéutica

Introducción de
José Luis Villacañas y Faustino Oncina

Paidós I.C.E / U.A.B

Koselleck
kg.
Gadamer

Pensamiento Contemporáneo 43

Historia y hermenéutica

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A. C. Danto, *Historia y narración*
6. T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*

Historia y hermenéutica

Reinhart Koselleck

Histórica y hermenéutica

Hans-Georg Gadamer

Histórica y lenguaje: una respuesta

La diversidad de las lenguas
y la comprensión del mundo

Introducción de José Luis Villacañas
y Faustino Oncina

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:
a) «Hermeneutik und Historik», Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1987.
b) «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. Ein Studium-generale-Vortrag», en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Ästhetik und Poetik*, I, *Kunst als Aussage*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, págs. 339-349.

Traducción y notas de Faustino Oncina

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

ISBN: 84-493-0324-9
Depósito legal: B-3.431/1997

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción

La *Begriffsgeschichte*, o historia conceptual, se dice y, sobre todo, se practica de muchas maneras. De ahí que se imponga una elucidación genealógica de sus diversos sentidos, para comprender el trasfondo de la controversia entre Koselleck y Gadamer. Aunque la fórmula *Begriffsgeschichte* surge en el siglo XVIII, sólo a mediados del XX alcanza rango filosófico. De un modo tópico y genérico, la historia conceptual actual se entiende a sí misma como un instrumento metódico autónomo para la teoría filosófica. Mas no pretende ser un sucedáneo ni una mera propedéutica de la filosofía. Brinda algo más que un agregado de materiales históricos y no se agota en absoluto en filología erudita de la terminología especializada. Se integra en la filosofía, concebida como una comprensión racional del mundo natural y social, al acreditar la eficacia histórica de los conceptos y aquilatar su uso en un contexto significativo.

A pesar de todo, un dato merece ser subrayado: una *teoría* de la *Begriffsgeschichte* es todavía hoy un *desiderátum*, tanto en su acepción filosófica, como en la historiográfica. La *Histórica* de Koselleck es un serio ensayo de cumplimentarlo. Esa teoría buscada debiera analizar y esclarecer críticamente el entrelazamiento de los distintos puntos de vista y momentos estructurales (hermenéuticos, terminológicos, metaforológicos, lingüísticos, etc.) de la historia conceptual.

En esta introducción no podemos pretender llenar este vacío teórico. Aspiramos más bien a tareas menores, como, por ejemplo,

describir el sentido de esta aproximación, todavía imperfecta, a ese cruce radical de historia y lenguaje sin el cual no podemos entender el ser humano ni la realidad social. Para ello, analizaremos primero la historia conceptual como práctica cercana a la historia de la filosofía. En el segundo epígrafe expondremos las cualidades de la historia conceptual en comparación con otras perspectivas presuntamente afines. Finalmente, en el tercer epígrafe, hablaremos de la historia conceptual como propuesta decididamente actual de la crítica histórica y de los filosofemas centrales que la sostienen. Estos filosofemas harán comprensible la propuesta de una Histórica, tal y como se ofrece en el texto principal que ahora presentamos, si bien el ajuste entre semántica histórica e Histórica puede quedar como un problema abierto, del que quizás el propio Koselleck no tenga una idea cerrada.

I. *BEGRIFFSGESCHICHTE* FILOSÓFICA

Los tres tramos que debemos atender en este primer punto poseen un rasgo común: los autores que estudiaremos son representantes de una conciencia filosófica posthegeliana. Todos analizan la relación de la filosofía con su propia historia sin despreciar los contenidos extralógicos que caracterizan el devenir histórico en su concreción. Mas también ofrecen resistencia al hegelianismo de otra forma. Para el gran pensador, la historia de la filosofía era redundante respecto del contenido conquistado en la *Ciencia de la lógica*, por mucho que explicitara el proceso de su conquista. Para estos pensadores, por el contrario, ningún contenido lógico agota un concepto ni proceso alguno muestra su lógica. De hecho, hay un momento extralógico en todo concepto que sólo se puede captar en relación con la práctica del discurso, con los nichos tradicionales de su uso y con los componentes imaginativos del ser humano. Estamos, por tanto, ante una propuesta interna al discurso de la historia de la filosofía que, si bien amplía la noción de verdad propia de la disciplina, no reflexiona sobre los discursos adyacentes, ni rebaja el análisis conceptual a función que sólo obtiene su pleno sentido en contextos más amplios de la acción social. Todos estos autores se adhieren, en

mayor o menor medida, a una concepción relativamente autónoma de la filosofía, y, por ende, están anclados en concepciones vetustas.

1. *La historia de los conceptos tradicional.* Sólo a partir de los años 50 la *Begriffsgeschichte* encuentra un caldo de cultivo propicio entre los historiadores de la filosofía. Recibirá un importante impulso de la Academia de las ciencias y de la literatura de Maguncia, con la creación del *Archivo para una historia conceptual (Archiv für Begriffsgeschichte)*, revista periódica de enorme difusión e implantación en Alemania. Su principal promotor, con un compromiso indiscutible con la historia de la filosofía, es E. Rothacker, a quien pronto se sumarán K. Gründer y H.-G. Gadamer. El primero se muestra muy severo con el proceder de Eisler y sus diccionarios, influidos por Wundt y la visión de la filosofía como un saber que se orienta, en lo tocante al método y al contenido, según las ciencias de la naturaleza y que se propone una suerte de síntesis de las ciencias particulares.

Consecuentemente, ya en 1927 Rothacker había tildado las obras de Eisler de meras «cajas de fichas» (*Zettelkästen*), cuyo único valor residía en ser un «tesoro de citas» (*Zitatenschatz*). El mismo Rothacker, a quien Koselleck considera un pionero de su propia empresa, se halla dentro del radio de acción de Dilthey y Eucken, y hace un llamamiento en favor de un «manual de los conceptos fundamentales de todas las ciencias del espíritu y de la filosofía de la cultura», recurriendo expresamente al instrumental del trabajo histórico y terminológico de dichos círculos.

Afincado en la filosofía de la vida y la *Geistesgeschichte*, tres décadas después, en el prólogo al primer volumen del *Archivo,* reiteraría la necesidad de elaborar los «materiales para un diccionario histórico de la filosofía». El *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, coordinado por Joachim Ritter desde Münster, representa una temprana respuesta a ese reto (aunque se declara seguidor de las empresas de Eisler, y, por lo tanto, está aquejado de sus mismos males). Valiéndose del ariete hermenéutico, Gadamer cargará contra otro de los flancos de la historiografía neokantiana: la concepción de la historia de la filosofía como historia de los problemas.

La capitalidad geográfica de la *Begriffsgeschichte*, en su cruce con la historia de la filosofía, estuvo compartida. Münster ganó lustre universitario al auspiciar a dos estrellas fulgurantes en este cosmos intelectual, Hermann Lübbe y Hans Blumenberg, deudores ambos de la iniciativa de Rothacker y Ritter, y miembros de la Academia de Maguncia. Lübbe publicó en 1965 un libro de gran calado, *Secularización. Historia de un concepto*, con una introducción titulada «Sobre la teoría de la historia conceptual» (*Zur Theorie der Begriffsgeschichte*). Allí tendría ocasión de aplicar su método al concepto de secularización y declararía: «Metódicamente se trata de una investigación histórico-conceptual de las funciones cambiantes que ha cumplido la "secularización" como programa y lema, como categoría descriptiva de procesos sociales o como esquema de interpretación —crítico de la civilización— de la historia moderna de Europa hasta hoy» (pág. 7). Lübbe se desmarca del historicismo y de cualquier aproximación al pasado de las categorías basada en afanes museísticos o en intereses psicológicos de compensación empática, propios de sujetos arrojados en presentes culturales estériles. Su intención reside más bien en «colmar el aparente hiato entre el carácter vinculante presente de un concepto, su "definición" normativa, por un lado, y su génesis fáctica por otro. [...] En general, el lenguaje de la filosofía alcanza el fundamento de su carácter vinculante presente en el uso tradicional de este lenguaje». Lübbe, tras manifestar que su fuente de inspiración brota del segundo Wittgenstein (págs. 11-12), pretende derivar la fuerza normativa del uso histórico del concepto. Asimismo se puede columbrar la impronta de C. Schmitt, con cuya renovación de los conceptos de lo político, a partir de un escrupuloso análisis de la teología política moderna, Lübbe estaba familiarizado gracias a la figura de Ritter (pág. 72).

Secularización adscribía dos tareas a la historia conceptual: una subsidiaria y otra principal. La subsidiaria entra en juego en casos excepcionales (Lübbe menciona el ejemplo del concepto de dialéctica tras la primera guerra mundial), a saber, cuando se constata un uso promiscuo y arbitrario de un término filosófico. Entonces le corresponde al historiador «intervenir corrigiendo, a fin de tornar el concepto practicable de nuevo», restaurando continuidades quebradas

en el uso filosófico del lenguaje y reconociendo rasgos vinculantes que operan como un sustitutivo de la definición. Esta pretensión normativa se logra «en la medida en que, a través del trabajo histórico de su génesis, recomienda fijarlo preeminentemente a aquella definición acreditada por la plausibilidad y coherencia de dicha génesis». La dificultad de esta empresa resulta obvia. Pues el autor o bien bordea permanentemente la falacia naturalista, que implica hacer de la historia el elemento de la definición, o bien escapa a esa coacción en virtud de la libertad y creatividad filosóficas. El dilema deberá romperlo el complejo nudo teórico de Koselleck, al dejar de ver en la historia conceptual una propedéutica meramente epistemológica.

La relevancia exclusivamente teórica de la empresa, tal y como la entiende Lübbe, queda demostrada por el hecho de que el cometido principal de la historia conceptual no es otro que la aspiración expresa de convertirla en historia de la filosofía. Tal investigación, caso por caso, vuelve visible el trabajo del concepto que impulsa el progreso de la filosofía (pág. 14). Evocando la metáfora hegeliana, con la que Lübbe acaba confesando su última voluntad contemplativa, esta *Begriffsgeschichte* «presupone que los conceptos no son magnitudes eternas atemporales, sino momentos de contextos categoriales que cambian» (págs. 15-16).

Nadie puede negar la dimensión práctica de los conceptos, mas la historia conceptual sirve al conocimiento. Los conceptos son «esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría», pero Lübbe sopesa sobre todo la relación de estos esquemas con el discurso de la historia de la filosofía. Ésta, en cuanto historia conceptual, no sólo se atiene a los «conceptos centrales de la antigua tradición como "dialéctica", "razón", "teoría", etc.», sino que siente una especial predilección por aquellos conceptos mediante los cuales la filosofía se implica en la praxis de la vida, en las luchas políticas e ideológicas de la época. En suma, está interesado en una filosofía que se entiende como lucha espiritual (*Geisteskämpfe*) (págs. 16-21), que recuerda el estado natural hobbesiano o el enfrentamiento civil de la metafísica, descrito al comienzo de la *Crítica de la razón pura*. Pero siempre se trata de una disolución de dificultades teóricas, propias del conocimiento contemplativo de la historia.

Con ello el presente de la acción, el sujeto mismo de la praxis, no

se introduce en el instante de la historificación. A lo sumo Lübbe otorga a la historia conceptual una ulterior función: mostrar cómo ciertos conceptos, en ciertas situaciones históricas, intensifican no tanto la capacidad teórica de la razón cuanto la disposición de la voluntad a comprometerse y tomar posición en el terreno de las ideas políticas. Ciertos conceptos se han vuelto significativos en la historia de la filosofía menos por su fuerza de manifestación de la realidad que por la provocación para la formación de frentes idealpolíticos (pág. 22). Pero si esta iluminación conceptual posee relevancia para el uso igualmente idealpolítico del ahora, o para la intervención en la propia realidad del sujeto que investiga, esto resulta más bien implícito en Lübbe.

2. *Historia de metáforas y de mitos.* Mientras tanto Blumenberg ha ido desarrollando las líneas trazadas por un célebre artículo suyo, «Paradigmas para una metaforología», editado por Rothacker en 1960 en el *Archivo*, hasta construir una obra fascinante por su riqueza, sutileza y estilo. La posterior receptividad de este editor a la trascendencia filosófica del problema de la metáfora —que todavía resonará en Koselleck— contrasta con la alevosa indiferencia —comentada acerbamente por Blumenberg— que le dispensa a esta entrada el *Diccionario histórico de la filosofía* de Ritter. A la sazón, el catedrático de Münster, recientemente fallecido, pensaba que la metaforología ofrecía una metodología al servicio de la historia de los conceptos.

Aunque casi veinte años después, en el ensayo titulado «Vista panorámica sobre la teoría de la inconceptualidad» (*Ausblick auf die Theorie der Unbegrifflichkeit*), apéndice a un trabajo de 1979, *Naufragio con espectador* (*Schiffbruch mit Zuschauer*), Blumenberg matizase su inicial declaración, ha permanecido en el fondo fiel a su programa: «Desde entonces [1960] no ha cambiado nada en la función de la metaforología, si acaso en su referente; ante todo, porque hay que concebir la metáfora como un caso especial de la inconceptualidad. La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aún sin consolidar. Al contrario, se con-

sidera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la "metáfora absoluta". Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad "a ser sustituida por predicados reales" en el mismo plano del lenguaje. Se podría decir que se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptual, sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría, aunque no siempre se tiene presente. Si ya hemos de reconocer que no podemos esperar de la ciencia *la* verdad, querríamos saber al menos por qué motivo queríamos saber algo cuyo saber va ligado a la desilusión. En este sentido las metáforas son fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica; el hecho de que no haya retorno a la plenitud de sus estimulaciones y expectativas de verdad no quiere decir que sea anacrónico».[1]

De esta manera, el propio Blumenberg ponía límites a las exigencias teórico-hegelianas de Lübbe y demás discípulos de Ritter. Cualquiera que contemple el arsenal discursivo del ser humano a lo largo de la historia no puede reconducirlo a un *logos*, que aumenta en eficacia especulativa conforme aumenta en autoconciencia. El progreso en la transparencia de nuestras herramientas conceptuales queda excluido. No es de extrañar que Blumenberg reclame para su propia tradición la compleja determinación que sufre la verdad a causa de los contextos paradigmáticos —a lo Kuhn— entregados por grandes cuadros metafóricos. Estos macroesquemas permiten a Blumenberg engarzar los discursos y los campos conceptuales con el profundo territorio de la experiencia precategorial, concediendo al husserliano «mundo de la vida» un sentido fértil, que el logicismo del maestro de Friburgo no podía sospechar. En efecto, hay un punto de desilusión en Blumenberg con el ideal de ciencia estricta propuesto por el fundador de la fenomenología. Sin llegar al simple abandono del ideal científico global, Blumenberg nos acerca a una especie de interpreta-

1. Suhrkamp, Francfort del Meno, 1993 (4.ª ed.), pág. 77 (ed. cast.: Visor, Madrid, 1995, págs. 97-98). Véase «Beobachtungen an Metaphern», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XV (1971), págs. 161-162.

ción del fracaso del sueño racionalista, aquel sueño cuyo final Husserl reconoció como factor central del fracaso del hombre occidental. Como enquistadas en el ser humano, las representaciones figurativas se alzan de continuo frente al *telos* de la racionalidad integral.

Ciertamente, Blumenberg no está muy lejos de la antropología. Freud aparece en el núcleo de su discurso y a él hace referencia este «estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica». Justo por esa dimensión antropológica no es seguro, sin embargo, que no haya retorno a la plenitud de las expectativas de verdad de estas metáforas. Quizás estamos hablando de otra forma de verdad cuya valencia jamás abandona a las metáforas, y que nada tiene que ver con su aspiración científica. Quizás aquí Blumenberg sigue anclado en un concepto de verdad equivalente al de la ciencia. Por eso a la postre resultaría más fértil complementar sus desarrollos con una teoría de la verdad propia del símbolo. Así, a través de Freud, se emprendería el camino de regreso a Cassirer, regreso que Blumenberg ha intentado en *Realidades en las que vivimos* (1981).

Este autor ha marcado las diferencias entre su primera propuesta de 1960 y la que defenderá con posterioridad. Fue, no obstante, aquélla la que desencadenó una prolífica investigación. Invocando la lógica de la fantasía de Vico frente al ideal cartesiano de claridad y distinción —sugiriendo su complementariedad más que su antagonismo—, nuestro autor se interroga acerca de las condiciones de posibilidad bajo las cuales «las metáforas pueden tener legitimidad en el lenguaje filosófico».

A este respecto menciona dos posibilidades. En primer lugar, las metáforas pueden ser «existencias residuales» (*Restbestände*), «rudimentos» del paso del mito al *logos*. La metaforología sería aquí reflexión crítica, que «ha de descubrir lo impropio del enunciado translaticio». Desde la posición cartesiana, toda historia conceptual tendría sólo este valor destructivo, de «demolición de aquella carga abigarrada y opaca de la tradición». En segundo lugar, Blumenberg menciona como legítimas en el lenguaje filosófico las «metáforas absolutas», «existencias fundamentales» (*Grundbestände*) que, como translaciones, son irreductibles a la propiedad de la lógica. La metaforología sería entonces, en cuanto «constatación y análisis de su función enun-

ciativa no resoluble conceptualmente, una parte esencial de la historia conceptual (en el sentido así ampliado)». De hecho, sería el complemento inexcusable de una historia de la filosofía convencional, y recogería aquel conjunto de materiales que Hegel despreciaba en su historia de la filosofía como vida del espíritu en el mero tiempo.

De esta manera se demostraría como irrealizable el programa cartesiano y husserliano de la «teleología de la logización». Una nueva descripción del nexo entre *logos* y fantasía debería conducir a «tomar el ámbito de la fantasía no como sustrato para transformaciones en lo conceptual —donde, por así decirlo, elemento por elemento podría ser elaborado y modificado hasta el agotamiento de la reserva de imágenes disponibles—, sino como una esfera catalizadora, en la que se enriquece continuamente el mundo conceptual, pero sin modificar ni consumir con ello esta provisión de existencias».[2] El mérito de Blumenberg radica en que ha acompañado sus escritos teóricos con un acopio impresionante de datos extraídos primordialmente de la historia de la filosofía, de la literatura, de la mitología de todas las épocas, que hacen de sus libros un tapiz fascinante.

3. *La historia del concepto.* Otro impulsor —ya lo hemos consignado— de la historia conceptual, esta vez desde la atalaya hermenéutica, es H.-G. Gadamer. Como presidente de la comisión para la investigación en el campo de la historia conceptual auspiciada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft en los años 50, se erige en precursor de una *Begriffsgeschichte* interdisciplinar, que procura clarificar «importantes conceptos fundamentales de la filosofía y de las ciencias en un intercambio entre los representantes de las ciencias particulares y la filosofía».[3] Su apología de la *Begriffsgeschichte* es paralela a su desprecio de la *Problemgeschichte* de tradición neokantiana, en la que el propio Gadamer se formó.

2. «Paradigmen zu einer Metaphorologie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (1960), págs. 5-6.

3. «Arbeitsbericht der Senatskommission für Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964), pág. 7.

El título de un artículo suyo de 1970 es harto elocuente: «La historia del concepto como filosofía».[4] En él defiende con vehemencia la tesis del título y recurre para fundamentarla a la observación —procedente de los viejos actores de la metacrítica contra Kant, como Herder y Hamann— de que «el lenguaje [...] es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada. Para todo pensamiento crítico de nivel filosófico, el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje» (pág. 83). De ahí que no se pueda hallar un suelo rocoso y neutro para alcanzar los elementos universales de toda experiencia, los *a priori* del sujeto trascendental. Tal suelo ofrecería también un lenguaje concreto y necesitaría de una crítica ulterior, y así sucesivamente.

Por eso la relación del concepto con el lenguaje no se debe considerar sólo como «la relación de crítica lingüística, sino también como un problema de búsqueda lingüística. Y creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, un constante padecer de penuria lingüística» (pág. 87). Un estadio último de iluminación conceptual es literalmente una utopía: los conceptos con los que aclaramos los conceptos están a su vez necesitados de aclaración. Gadamer le reconoce a la *historia del problema* típica del neokantismo el mérito de «conjurar los peligros de una relativización historicista de todo pensamiento filosófico», en la medida en que permite una concentración de las tareas esclarecedoras de la inteligencia a través de la historia; pero alberga un «momento dogmático» al presuponer irreflexivamente la identidad del problema de los planteamientos clásicos y contribuir al entumecimiento de los llamados «conceptos químicamente puros» de la terminología filosófica académica (págs. 85-86, 93).

Por el contrario, el programa de una *Begriffsgeschichte* filosófica consiste en «seguir un movimiento que siempre rebasa el uso lingüístico ordinario y desliga la dirección semántica de las palabras de su ámbito de empleo originario, ampliando o delimitando, comparando

4. Traducido al castellano en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, págs. 81-93.

y distinguiendo» (pág. 92), y de esta manera no se pretende sólo ilustrar históricamente algunos conceptos sino, vinculando los conceptos filosóficos con el humus del lenguaje en acto y uso, «renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Esas "fracturas" en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y en las que los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía» (págs. 92-93). Tendríamos así un resultado muy diferente del que pretendía el neokantismo. Pues la historia de un concepto sería, además, la historia de las impurezas que a lo largo de su uso ese concepto ha ido recogiendo en su contacto con el barro de la vida cotidiana.

Gadamer no cesa de reiterar el mismo mensaje a lo largo de su artículo: «La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso» (pág. 93). Identifica el modelo de ese «arte» en los diálogos platónicos, donde, lejos de alcanzar una definición capaz de estabilizar el uso de un concepto, se nos presentan escenas en las que lo más humilde —la caspa de Sócrates o los arreos del artesano— puede determinar una revitalización especulativa de una categoría. Una similar toma de posición la encontramos en su artículo «La historia conceptual y el lenguaje de la filosofía» (*Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*) de 1971, donde Gadamer asigna a la reflexión conceptual la misión tanto de cuestionar la obviedad, inductora al error, de nuestros conceptos, como de fomentar también en el lenguaje «una conciencia crítica frente a la tradición histórica».

Gadamer se halla lejos de una reducción de los conceptos a función, como ocurre en la discursividad científica. Por eso exige no limitar la historia conceptual a la deducción de palabras conceptuales (*Begriffsworten*) ni al hallazgo de una definición a semejanza del uso científico del lenguaje. En sintonía aparente con Blumenberg, Gadamer aprecia ventajas en el carácter metafórico de los conceptos abstractos, por su fuerza evocadora y cognoscitiva, conquistada mediante su inevitable uso entre palabras sin valor conceptual. En medio de

un océano de palabras, los conceptos son como camaleones, que resultan coloreados por su entorno ecológico. Las palabras y sus significados son relevantes así para la orientación lingüística del mundo sólo cuando comparecen «fundidos en el movimiento de su entendimiento recíproco».[5] De este modo, Gadamer enlaza esta visión de la historia conceptual con sus tesis hermenéuticas: los conceptos de la filosofía no pueden vivir sin la protección de una tradición que, como conjunto de prácticas discursivas, los acogen y fecundan. Pero las prácticas discursivas se juegan realmente en contextos de otras prácticas que Koselleck pondrá de manifiesto en la conferencia que prologamos. De hecho, al texto de Koselleck le subyace una teoría de la acción social, todavía no explicitada por el insigne historiador.

II. *Begriffsgeschichte* historiográfica: más allá de la hermenéutica y de la historia de las ideas

1. *La producción científica de una historia conceptual.* Antes declaramos que se echa de menos una *teoría* de la *Begriffsgeschichte.* Incluso con frecuencia, valedores y detractores han sostenido que es preeminentemente una praxis científica. El producto más acabado de esa praxis ha sido un diccionario monumental. Sin embargo, las preocupaciones teóricas no han estado del todo ausentes de ese macroproyecto desde los mismos albores, a mitad de los años 60. El trabajo de 1967 del mismo Koselleck en el *Archivo para una historia conceptual*, «Líneas directrices para el léxico de conceptos político-sociales de la época moderna» (*Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*) así lo sugiere. La publicación a partir de 1972 del diccionario *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania*, a cargo de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, ha constituido un hito importante para este enfoque metodológico, pues, a la vez que intenta esclarecer su relación

5. *Gesammelte Werke*, Tubinga, 1987, vol. 4, págs. 78-94. Véase *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, pág. 655.

con la historia social, pretende superar la tradicional historia de las ideas (*Geistesgeschichte*).

Ya desde 1967, y obedeciendo a la impronta sociológica de su origen, la *Begriffsgeschichte* plantea la relación de convergencia entre la historia de los conceptos y la historia de la sociedad. El Centro para la investigación interdisciplinar (Zentrum für interdisziplinäre Forschung) de Bielefeld sirve en 1975 y 1976 como foro de debate entre diversos especialistas con las miras puestas en esa convergencia, y aquí se halla el embrión de un grupo de trabajo, surgido oficialmente en 1977, que se enfrentará a la problemática de los confines entre lingüística e historia. Este tema lo ha abordado Koselleck con mayor exhaustividad en los artículos de *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979).[6]

Los conceptos son registros de la realidad y, a la vez, factores de cambio de la propia realidad. Con los conceptos se establece tanto el horizonte de la experiencia posible como los límites de ésta. Por eso la historia de los conceptos puede suministrar conocimientos que no se pueden extraer del análisis de la propia situación fáctica. La atalaya que construye permite divisar una dimensión de la realidad social —posición ante ésta, expectativas de futuro— que no se nos abre desde el mero contexto: «Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba; también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable. Por esto la historia de los conceptos puede proporcionar conocimientos que desde el análisis objetivo no se tomarían en consideración. El lenguaje conceptual es un medio en sí mismo consistente para tematizar la capacidad de experiencia y la vigencia de las teorías» (*FP*, pág. 118). Abarca esa zona de conurbación en la que el pasado y sus conceptos desembocan en los conceptos de hoy. Debe mostrar lo contemporá-

6. Hay una versión castellana en Paidós (Barcelona, 1993), cuya paginación —precedida por la abreviatura *FP*— consignaremos, aunque no nos atendremos literalmente a esta traducción. Para lo que sigue remitimos también a la crucial introducción al primer volumen de *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972.

neo y lo anacrónico, describir el grado de correspondencia o de desviación entre una situación histórica objetiva y las experiencias subjetivas expresadas en sus conceptos coetáneos, y el de éstos con los nuestros.

Ese diccionario colosal se apresta a indagar la disolución del viejo mundo y el surgimiento de la modernidad al historiar los conceptos que captan esa gestación. La hipótesis interpretativa es que el cambio de los conceptos fiduciarios del nacimiento del mundo moderno se efectúa en el ámbito alemán entre 1750 y 1850. En ese arco cronológico emergen nuevas referencias para palabras añejas e incipientes acuñaciones que entrañaron una transformación de la sociedad, catalizada por nuevas expectativas de futuro. Los conceptos sociopolíticos de ese período sobresalen por su doblez: por un lado, se hacen eco de coyunturas que ya no son inteligibles para nosotros sin una traducción; pero, por otro, logran una significación que ya no necesita ser traducida para que hoy la entendamos. Entre 1750 y 1850 los conceptos experimentan un cuádruple proceso metamórfico que sigue las pautas descritas con los criterios de democratización, temporalización, ideologización y politización. Además, asistimos a la constitución de la «historia» (*Geschichte*) en singular (singular colectivo), capaz de unificar las distintas historias en plural.

La irrupción de la modernidad depende de la ósmosis entre dos categorías trascendentales, «espacio de experiencia» (*Erfahrungsraum*) y «horizonte de expectativa» (*Erwartungsraum*). Esa trascendentalización, kantiana en su espíritu, de la historia, la Histórica, constituye una de las claves de sus afectos y desafectos con la hermenéutica y la analítica existenciaria: «A la historia conceptual le compete medir y estudiar esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento. En este sentido [...] la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica [epistemología] de la historia (*Wissenschaftstheorie der Geschichte*); ella conduce a la Histórica» (*FP*, pág. 334). Estas categorías se proyectan sobre la conciencia moderna del tiempo: «sólo se puede concebir la modernidad (*Neuzeit*) como un tiempo nuevo (*neue Zeit*) desde que las expectativas se han ido alejando cada vez

más de las experiencias hechas hasta entonces» (*FP*, págs. 342-343). Antes de la época moderna, en el mundo campesino y artesano, las experiencias precedentes de los antepasados alimentaban las expectativas de las generaciones siguientes, el futuro se hallaba varado en el pasado. Esta situación sólo cambió con el descubrimiento de un nuevo horizonte de expectativa resultante de la experiencia del progreso. El horizonte de expectativa, hasta entonces rehén del pasado, ganó una cualidad históricamente nueva, susceptible de una permanente dilatación utópica. La experiencia del pasado y la expectativa del futuro ya no se corresponden. El progreso las disocia.

«Experiencia» (recuerdo) y «expectativa» (esperanza) son dos de las categorías formales que fijan las condiciones de posibilidad de historias. En su polémica con Heidegger y Gadamer, Koselleck apela a otras: amo y esclavo, amigo y enemigo, exterior e interior, secreto y público, etc., pero las dos precitadas ostentan un rango difícilmente superable de universalidad e indispensabilidad en su uso, oficiando incluso de metacategorías. Las equipara a las intuiciones *a priori* de Kant, espacio y tiempo (*FP*, pág. 335). Su enfrentamiento con los dos titanes hermenéuticos no excluye su seducción por ellos. Pero el elenco de categorías que introducen como reacción contra la filosofía de la conciencia y contra la metafórica especular se ve incluso desplazado por la fascinación que Carl Schmitt —con un sino común al heideggeriano— ejerce entre quienes profesan la *Begriffsgeschichte* en Alemania. Allá por los años 50 el círculo de J. Ritter en Münster, con Hermann Lübbe como miembro aventajado, y el «club de fans» schmittianos surgido de los alumnos disidentes del sociólogo Alfred Weber en Heidelberg, entre ellos R. Koselleck, que años más tarde creó su propio entorno en Bielefeld (cuya universidad fue fundada a instancias de la política académica de Lübbe, secretario de Estado de Renania Westfalia del Norte, donde él mismo recaló efímeramente [1969-1971] tras su abandono del Ministerio), representan pruebas rotundas de esa hiedra conservadora de la que tanto ha recelado y continúa recelando Habermas.

2. La *historia conceptual frente a la historia de las ideas*. La *Begriffsgeschichte* se propone expresamente franquear las limitaciones

del historicismo. La reconstrucción historicista del pasado sucumbía complaciente pero irreflexivamente a la tentación del anacronismo. Eliminar este riesgo y la incrustación en la historia social forman parte de los denuedos de Koselleck, cuyo Diccionario evita la *Geistesgeschichte* preconizada por la escuela de Dilthey y la historia de las ideas políticas (*politische Ideengeschichte*) alentada por Friedrich Meinecke. La *Geistesgeschichte* historia la cultura y las ideas engarzando los varios sedimentos intelectuales de una sociedad o una época mediante las concepciones del mundo (*Weltanschauung*). La filosofía goza de un *status* privilegiado frente a los demás estratos culturales (teología, literatura, ciencias). Este paradigma de la *Geistesgeschichte* se concebía a sí mismo al margen de las relaciones con el poder, avalando la escisión entre cultura y política. Meinecke, a la vez que asumió este enfoque, pensó que la historia de las ideas políticas trascendía la *Geistesgeschichte* al recuperar lo que había sido relegado a la periferia de la investigación, a la ganga de la historia: la política real. Sin embargo, nunca llegó a traicionar la *Geistesgeschichte* al encumbrar las grandes personalidades y optar por la comprensión intuitiva como vía de acceso a la historia, pues se funda en la afinidad entre el sujeto-historiador y el objeto de su estudio, figuras notorias y geniales.

Entre las alternativas más recientes cabe destacar una, también en lengua alemana, promovida por Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt. El *Manual de conceptos político-sociales fundamentales en Francia 1680-1820* responde a una orientación a horcajadas sobre la lexicometría francesa y una *Begriffsgeschichte* sabedora del arraigo social del lenguaje.[7] Esta concepción se eleva por encima de citas y de acontecimientos lingüísticos puntuales hasta las convenciones, hasta la norma. Esta función social de filtro y clasificación del lenguaje precisa la ayuda de la sociología del conocimiento (A. Schütz, P. Berger y Th. Luckmann). Para Reichardt los *Geschichtliche Grundbegriffe* remedan la *Geistesgeschichte*. El reputado intendente de la biblioteca universitaria de Maguncia censura al léxico inspirado por la semántica *histórica* sus «paseos por las alturas»

7. *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Oldenbourg, Munich, 1985, págs. 62 y sigs.

(*Gipfelwanderungen*), que «dan prioridad a los grandes teóricos canónicos desde Aristóteles hasta K. Marx, sin probar su representatividad social y sin penetrar en el lenguaje ordinario». Proclama, en cambio, la excelencia de su semántica *histórico-social.* El vasto lapso temporal en que *de facto* se examinan conceptos en la *Begriffsgeschichte*, desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, menoscaba la posibilidad de discriminar con rigor sus cambios y su utilización por todos los frentes sociales involucrados en cada período. Su objeción principal consiste en que «la relevancia socio-histórica de la *Begriffsgeschichte* no se puede fundamentar teóricamente de manera convincente mediante el carácter referencial de los conceptos, puesto que, por ejemplo, las situaciones cambiantes de capas socioeconómicas se pueden esclarecer con mayor inmediatez y exactitud a partir de fuentes colectivas tales como actas notariales que a partir de designaciones lingüísticas como "burgués" o "capitalista"» (págs. 64-65). Reichardt es consciente de la indigencia del análisis lexicométrico, pues, al ceñirse a la consignación de la frecuencia estadística de las palabras, no consigue extraer conclusiones sobre la lengua como una norma supraindividual o propiciar las comparaciones de varios autores. Hay que concederle, no obstante, el mérito de haber apostado por una técnica más ambiciosa, aunque también más compleja en su manejo, capaz de fraguar una coalición francogermana que gana para su causa a la óptica foucaultiana del discurso y la sociología del conocimiento.[8]

La *History of ideas* que prolifera en el mundo académico anglosajón tampoco es perfectamente conmensurable con la *Begriffsgeschichte.* El norteamericano A. O. Lovejoy, por ejemplo, discrimina «unit ideas», unidades dinámicas de la historia del pensamiento, buscando verificar su continuidad y recurrencia a lo largo de diversas épocas y en distintas áreas del conocimiento.[9] La *Begriffsgeschichte* se

8. Próximo a Reichardt, Dietrich Busse pretende apuntalar el programa de la semántica histórica con contrafuertes tales como la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, Hans Hörmann y H. P. Grice, por un lado, y de nuevo Foucault, por otro (*Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987).

9. *La gran cadena del ser* (1936), Icaria, Barcelona, 1983, págs. 10 sigs.; «Reflections on the History of Ideas», en *Journal of the History of Ideas*, 1 (1940), págs. 22-23.

siente, sin embargo, comprometida con el giro lingüístico, compromiso del que está exonerado Lovejoy. La centralidad que en ella tiene ese ingrediente para alumbrar el tránsito a la sociedad política moderna la aproxima al planteamiento renovador de la *New History* de la denominada Escuela de Cambridge. A Koselleck le concierne más el giro hermenéutico (*Wende zur Sprachlichkeit*), y a Quentin Skinner y a J. G. A. Pocock, el analítico (*linguistic turn*). Estos vindicadores de la teoría republicana clásica, un tanto pretenciosos por pensar que su enfoque escapa al círculo hermenéutico en la comprensión de un texto, propugnan un tipo de interpretación en estos términos: «La tarea inicial es obviamente recuperar la sustancia del argumento mismo. Si deseamos, empero, llegar a una interpretación del texto, a una comprensión de por qué sus contenidos son como son y no de otra manera, nos aguarda aún la ulterior tarea de recobrar lo que el autor pueda haber *querido decir* al argumentar en la precisa forma en que lo hizo. Debemos, pues, estar en condiciones de dar cuenta de lo que él *hacía* al presentar su argumentación, esto es, qué serie de conclusiones, qué curso de acción estaba apoyando o defendiendo, atacando o rechazando, ridiculizando con ironía, desdeñando con polémico silencio, etc., a lo largo de toda la gama de *actos de habla* encarnados en el acto, vastamente complejo, de comunicación *intencional* que puede decirse que toda obra de razonamiento discursivo comprende». Skinner acusa de filisteo al enfoque ortodoxo y restrictivo que busca en la historia de la filosofía la autoafirmación de las propias creencias y supuestos. Su réplica reza como sigue: «Me propongo sugerir que pueden ser precisamente los aspectos del pasado, que a primera vista parecen carecer de relevancia contemporáneamente, los que, examinados más de cerca, resulten poseer una significación filosófica más inmediata. Pues su relevancia puede estribar en el hecho de que, en lugar de proporcionarnos el placer habitual y cuidadosamente amañado del reconocimiento, nos ponen en condiciones de retroceder en nuestras creencias y en los conceptos que empleamos para expresarlas, obligándonos quizás a reconsiderar, a reformular o aun [...] a abandonar algunas de nuestras convicciones actuales a la luz de esas perspectivas más amplias [...], abogo, pues,

por una historia de la filosofía que, en lugar de suministrar reconstrucciones racionales a la luz de los prejuicios actuales, procure evitar estos últimos tanto cuanto sea posible».[10]

El método de Skinner rezuma filosofía analítica del lenguaje, desde la teoría de los actos de habla de Austin, Searle y Strawson hasta la ligazón del significado con el uso sostenida por el segundo Wittgenstein. A diferencia de la semántica histórica, la unidad de su análisis no radica en el concepto ni en el currículum que éste presenta en el curso del tiempo, sino en el discurso o la ideología —en cuanto racionalización subjetiva de acciones intencionales—, cuya comprensión depende de la emersión de su fuerza ilocucionaria.

3. Histórica frente a hermenéutica. Si bien Gadamer ha insistido preferentemente en la importancia de la *Begriffsgeschichte* para la historia de la filosofía antigua, su antiguo discípulo en Heidelberg, R. Koselleck, ha dirigido su mirada a la modernidad. Mientras que Gadamer se siente dispuesto a utilizar la historia conceptual como un proceder relevante para revitalizar el propio discurso de la filosofía, Koselleck, cuya obra fundamental se acredita en el campo de la historia social, pretende utilizar aquella disciplina como un procedimiento auxiliar de la investigación histórica y, en cierto modo, de la ciencia social. Lejos de la compleja mediación weberiana, que recurría a la historia comparativa para definir las herramientas ideal típicas de la sociología comprensiva, la historia conceptual diluye estas mismas categorías en su uso, para mostrar finalmente la imposibilidad de una pretendida objetividad categorial en las ciencias sociales. Lo que a la postre resulta es una apreciación nietzscheana: las categorías se comprenden cuando se pregunta quién las emplea.

La acepción *historiográfica* de la historia conceptual, que todavía

10. «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990, págs. 238-239. M. Richter y, entre nosotros, J. Abellán y F. Vallespín han confrontado entre sí la Escuela de Koselleck y la Escuela de Cambridge (véase nuestra Bibliografía).

alberga indudables déficit de fundamentación, está sostenida por dos pilares paralelos: la historia se condensa en conceptos como medio de elaboración de la experiencia humana, y los conceptos poseen una historia que se puede rastrear a través de los tiempos. Aunque su deuda gadameriana es constatable, Koselleck, que se ha tomado en serio la premisa posthegeliana de la historicidad del ser humano como dimensión trascendental de sentido, ha querido marcar sus distancias en *Hermenéutica e Histórica* (*Hermeneutik und Historik*) y realizar un ajuste de cuentas tanto con *Ser y tiempo* como con *Verdad y método.*

Los afluentes de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, en la medida en que aspira a servir de presupuesto filosófico de la investigación histórica en su pluralidad, son más numerosos y su caudal más abigarrado. Sin ninguna duda, Koselleck sabe de todos sus antecedentes de los años 20 y 30, con las investigaciones de E. Rothacker en historia de la filosofía, de W. Jäger en filología clásica, de J. Kühn en la *Geistesgeschichte*, de C. Schmitt en la historia del derecho, y de los medievalistas W. Schlesinger y O. Brunner.[11] Con ese bagaje afronta, en la primera conferencia que traducimos, el reto de una Histórica, la «doctrina de las condiciones de posibilidad de historias» (pág. 70 de nuestra edición), que trataría de llevar a buen término la obra de Droysen. Esas condiciones son «una especie de categoría trascendental de posibles historias» (pág. 76).

Reconociendo el rostro jánico de toda historia —que encuentra su correspondencia en la noción de experiencia de Kant, y que apunta tanto a la sucesión y nexo de acontecimientos como a su exposición o representación—, Koselleck avanza hacia el reconocimiento de la heterogeneidad de los tiempos históricos que atraviesan la comprensión misma de la historia. La forma en que los hombres viven la historia y la cuentan depende de la forma en que comprenden el tiempo. Ha cambiado al hilo de la propia experiencia, desde el tiempo cíclico que entregó su rasgo central a la intelección clásica del mundo —cifrada en la sentencia *historia magistra vitae*—, hasta el tiempo acelerado de la contemporaneidad, pasando por el más uniforme de la modernidad.

11. *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pág. 9.

Tales supuestos de la historia, en el doble sentido citado, que no se agotan en el lenguaje ni se desvanecen en textos, que no se concretan en el contenido de las acciones, sino que, como *a priori*, se reflejan en ellas y fijan su sentido, *de facto* impiden considerar la Histórica —que debe estudiarlos y reunirlos— como un subcaso de la hermenéutica. Por una parte, la oferta de categorías heideggeriana, esto es, las determinaciones de la finitud y de la historicidad de la analítica existenciaria, que en su más profunda estructura antropológica persiguen a su manera la subjetividad trascendental kantiana, le resultan insuficientes a Koselleck para derivar los trascendentales de las historias, los cuales se deben cosechar o inducir a partir de la propia experiencia histórica. Por otra parte, cabe subrayar la prelación de la Histórica respecto a la hermenéutica, pues aquélla establece decisiones de sentido que determinan la interpretación.

La Histórica remite a procesos a largo plazo que no están acotados por textos en cuanto tales, sino que más bien los inducen, los provocan. De ahí que proponga distinguir entre la historia efectual que se muestra en la continuidad de la tradición ligada a textos y la historia efectual que, aunque viable y vadeable lingüísticamente, puede, sin embargo, ambicionar algo más que lenguaje (págs. 91-93). Quizá late aquí la vieja aspiración weberiana, que no renunciaba a la historia como saber de imputación causal. Quizá la clave última resida en una doble comprensión de la praxis: mientras que en la hermenéutica ella busca concretarse en la idea de aplicación del sentido, en la Histórica se apunta a la intervención en el mundo, a la producción de efectos responsables de naturaleza política. Luego en la actitud frente al texto se halla la piedra de toque de ambas. El proceder de los juristas, teólogos y filólogos —la alcurnia de la hermenéutica— coincide en atribuirle al texto una posición prístina e irrebasable (pág. 90). El historiador, en cambio, se sirve de los textos sólo como testimonios, para averiguar a partir de ellos una realidad que late en su trasfondo y que, al fin y al cabo, también pretende transformar con su intervención. La Histórica, a diferencia de los exégetas, siempre tiene en cuenta un estado de cosas extratextual, aun cuando constituye su realidad sólo con rudimentos lingüísticos.

La doble naturaleza de los conceptos, como índices y factores de la experiencia histórica, encuentra aquí su dimensión hermenéutico-práctica.

III. Problemas filosóficos de una historia conceptual: relaciones entre historia conceptual, historia social y semántica histórica

1. *Historia social y filosofía del presente.* Nicola Auciello, en su ensayo «Vortice e forze (storiografia e riflessione)»[12] ha planteado los dilemas de la historia conceptual con solemne claridad, pero con excesivo celo crítico. Comenzaremos este apartado con dos citas decisivas. La primera, de Koselleck, constituye una declaración de intenciones y retos. «¿En qué medida la historia conceptual contiene una pretensión genuinamente teórica, sin satisfacer la cual es posible practicar la historia social sólo de modo insuficiente?» (*FP*, pág. 106). Luego se trata de realizar una historia social satisfactoria, y con miras a este fin se impone la necesidad de una aspiración teórica que es la propia de la historia conceptual.

La segunda cita procede del artículo que H. G. Meier dedica a la voz *Begriffsgeschichte* en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: «La teoría contemporánea de la historia de los conceptos en el marco de la lexicografía debe reclamar para sí un concepto de filosofía mediante el cual se pueda hacer evidente la función histórica para el filosofar actual. La historia conceptual se supera a sí misma si se separa la función sistemática de la filosofía de su historia; en ese sentido, siempre se remite la historia conceptual a la filosofía de la historia de la filosofía» (pág. 798). Aquí se da prioridad a las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía. Si combinamos las citas, la historia conceptual se propone como una necesidad para la historia social, que define estructuras históricas vigentes a largo plazo, pero que

12. N. Auciello y R. Racinaro (comps.), *Storia dei concetti e semantica storica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1990, págs. 19-91.

apunta también a convertirse en instrumento de una filosofía creativa que sirve a la acción social en el presente. La historia conceptual se ofrece como mediadora entre el pasado (sea mediante la historia social o la historia de la filosofía) y la novedad filosófica e histórica (concretada en cada presente creativo). No se puede cumplir ninguno de estos papeles sin una fundamentación teórica.

2. *Conceptos.* ¿Qué permite a la historia conceptual mantener relaciones internas con la historia social? ¿Qué hace de la historificación de los conceptos una propedéutica de la historia social? Sólo desde cierta comprensión teórica se puede legitimar una tarea que asume los conceptos, primero como unidades de análisis histórico-social e histórico-filosófico, y segundo como unidades de filosofía y de praxis creativa en nuestro presente.

Esta posición debe contar con una teoría del concepto, que Gadamer ha preparado con la diferencia entre palabra y concepto. Koselleck abunda en esta diferencia. Aunque tanto palabras como conceptos son polisémicos, los últimos añaden a una pretensión concreta de universalidad la cualidad de tener más de un significado de manera esencial, esto es, no pueden devenir unívocos.[13] Los concentrados de contenidos semánticos propios de los conceptos proceden de la necesidad de expresar la multiplicidad de la realidad y de la experiencia histórica. El carácter de resumen para amplias estrategias de pretensión universal, la intervención continua en prognosis y diagnósticos, la concurrencia de las intervenciones de una época alrededor de los mismos conceptos, explican la polivocidad connatural a los conceptos. Todas estas dimensiones van unidas, pero prima la índole pragmática de un concepto: un uso masivo, con pretensiones de universalidad, jamás puede ser unívoco. Sólo el contexto discursivo brinda razones para decidir una intepretación en su arriesgada e inevitable equivocidad.

13. *FP*, págs. 116-117. Aquí dice: «Una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencias y significaciones sociales y políticas, en el cual y para el cual se usa una palabra, entra, en su conjunto, en esa única palabra» (pág. 117).

Hablamos, por tanto, de una antifenomenología del espíritu. No hay un único lugar histórico para un concepto, ni un único significado. De hecho, Koselleck remite aquí a los §§12-13 del «Tratado segundo» de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (*FP*, pág. 117). La resultante de esta recepción dice que los conceptos filosóficos son interpretables como conceptos político-sociales y los sistemas filosóficos como ensayos de organización de la sociedad. Por eso no se puede obtener el significado de los conceptos filosóficos fuera de su uso en la historia de la sociedad,[14] fuera de una apelación a las relaciones de acción social.

«Concepto», en este sentido, posee una estructura muy precisa. Es un índice (Nietzsche diría un «indicio») que da a conocer las transformaciones sociopolíticas y orienta la prospectiva histórica. Pero, a la vez, él mismo transforma las acciones históricas y sus expectativas. Son índices y factores, por lo tanto, realidades teórico-prácticas. Las luchas político-sociales quedan registradas en los conceptos, pero las luchas por «los términos apropiados» —la lucha semántica— forman parte de la lucha política y la determinan. Por eso la historia conceptual (y no la vieja historia de la filosofía) confluye en la historia social. Construir la historia del concepto es un procedimiento necesario para construir la historia social, no sólo en la medida en que así describimos las luchas sociales, sino también los sujetos en lucha. De otra manera la historia conceptual degenera en mera crítica de fuentes (*FP*, pág. 113). La permanencia y la variación del concepto constituyen un mecanismo óptico para evaluar la pervivencia o no de estructuras sociales, pero también las intenciones y la voluntad de los actores.

El *tempo* de los conceptos, sin embargo, no es el *tempo* de las estructuras sociales. Por eso la historia conceptual afronta el problema temporal de la duración, cambio y novedad de los conceptos dentro del estudio de la temporalidad de las estructuras sociales, de su duración, cambio y novedad. Según Koselleck, la historia conceptual se debe

14. «Dentro de la exégesis textual, la consideración específica del uso de los conceptos político-sociales, el estudio de sus significados, alcanza el rango de la historia social» (*FP*, pág. 109).

realizar autónomamente, para luego cotejar sus resultados con los contenidos extralingüísticos de la historia social y el *tempo* lento de las estructuras que ésta destaca.

El trabajo científico reclama tanto esta primera y diferente dirección de las dos disciplinas, como el posterior intento de convergencia: «En este sentido, el tema de la historia de los conceptos es la convergencia entre concepto e historia, por usar una formulación drástica» (*FP*, pág. 118). Pero no se puede hacer esta convergencia unilateralmente desde ninguna de ellas, sino desde ambas: hay que alternar el análisis semasiológico con el onomasiológico (*FP*, pág. 119). La historia conceptual no es fin en sí misma, pero tiene su propio método autónomo. Plantea los problemas a la historia social acerca del *tempo* lento de las estructuras (*FP*, pág. 123), de su metamorfosis, su vigencia, su dirección, desde el *tempo* rápido de los conceptos que la historia conceptual registra.

Nos hallamos ante algo diferente de la relación entre la historia y la sociología de Weber (*FP*, pág. 125), a pesar de lo que sugiera Koselleck. Pues no se trata de que el análisis comparativo de la historia desvele ideales tipos de la acción social, sino de la convergencia temporal entre conceptos y estructuras. En esta convergencia o divergencia se sitúan las fracturas básicas de la acción política misma, en la que se traslucen los diversos modos de entender el sentido de las estructuras sociales. Se trata, por tanto, de la verdad *histórica* y de la verdad en el *presente* político-práctico de esa verdad histórica.

Lo decisivo es que aquella convergencia entre historia social e historia conceptual, que construiría una genuina semántica histórica capaz de estudiar todas las dimensiones de sentido, tanto las lingüísticas como las extralingüísticas, deriva de comunes premisas teóricas (*FP*, pág. 122). ¿Qué premisas comparten estas dos disciplinas, cuya convergencia constituye la semántica histórica y cuya divergencia desencadena la lucha política? En esta pregunta se manifiesta tanto el montante científico como el práctico de los discursos elaborados por Koselleck. No es posible comprender su obra sin reparar en el efecto de clarificadora autoconciencia que proyectaría sobre las armas lin-

güísticas de la batalla política. Una semántica histórica, así la concebimos, debería estar en condiciones de colaborar en la producción de una retórica política racionalmente persuasiva.

3. *Premisas teóricas: la crítica de Luhmann.* Las premisas vienen dadas por una teoría de las estructuras del tiempo histórico o de la temporalización, de la que se puede inferir una teoría de la modernidad. Las críticas de Luhmann, que ha recogido Auciello, quizá no hayan contado con esto. Luhmann define los conceptos como meras fuerzas, no como índices, negándoles así la posibilidad de genuina valencia en relación con la verdad. La autoilustración escaparía radicalmente a los actores y dependería de una teoría social propia de los observadores, que se especializarían en penetrar en el valor indiciario y veritativo de los conceptos. Luhmann, consecuentemente, puede reprochar a la historia conceptual que su déficit resida en no disponer de una teoría de la sociedad y de sus mutaciones.[15] Le faltaría un cuadro de las condiciones estructurales de las transformaciones del patrimonio semántico.

Pero parece un reproche injusto. Koselleck ha dicho que la historia conceptual trabaja en vista de la historia social, en la que se definirían esas estructuras. En ambos casos, sin embargo, se trata de historias y no de teorías. Koselleck no puede contemplar una teoría social salvo en la medida en que resulte de la historia social y, por tanto, de la semántica histórica. Weberianamente hablando: no hay teoría social sin historia social. Pero no hay historia social sin que forme parte de la semántica histórica. No es que la historia conceptual carezca de teoría social, sino que se brinda a una alianza con la historia social para producirla. Luhmann pretende contar con una vía de acceso privilegiado a la teoría social desde el modelo abstracto y metahistórico de la teoría de sistemas, pero presenta problemas en su aplicación para realizar con acierto diagnósticos y prognosis que permitan hacer previsiones de la muerte o metamorfosis de las relaciones

15. *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza, 1983 (cit. en Auciello, págs. 12-13).

sistema-mundo. Koselleck, más en la línea weberiana, comprende que sólo a partir de la historia de la modernidad —una historia basada en la semántica— puede emerger una teoría de la modernidad con capacidad de diagnóstico, prognosis y expectativas de futuro. Las disciplinas de Koselleck, al operar con actos humanos —no simplemente con textos—, deberían estar en condiciones de proyectarse sobre la vida social con más vitalidad que el abstracto modelo técnico-sistémico.

Ahora bien, el terreno de discusión con Luhmann debería dilucidar aquellas premisas teóricas comunes tanto a la historia social como a la historia de los conceptos, premisas que dan por sentado un decurso de la acción social en el seno del cual se puede conferir un sentido histórico general a las mutaciones semánticas, aunque no proponer normas para tales mutaciones. Podemos aproximarnos a estas premisas teóricas al hilo de la crítica de Luhmann: si el concepto tiene el carácter de índice para sus contemporáneos, entonces su capacidad indicativa sería equivalente a su carácter de fuerza. Esta voluntad de reducción de la complejidad teórico-práctica del concepto olvida cierta idea de la estructura de la acción histórica que es una premisa de Koselleck. Por eso nos vemos obligados a sostener aquella dualidad índice-fuerza, que no es incompatible con la combinación de acontecimientos y estructuras que prevé la historia conceptual. En su realidad de índice de una estructura, el concepto puede generar una fuerza como suceso y acción; pero, a su vez, un concepto puede ser índice de una acción que se comporta como factor de formación de una estructura. Que el concepto sea índice para los contemporáneos de modo diferente de como lo es para el historiador no cambia nada. Lo mismo ocurre con la fuerza: es fuerza en sentido diferente para nosotros y para los actores del pasado, pero ambos somos actores y provocamos los sucesos con los conceptos que empleamos en las acciones comunicativas. Para Koselleck, frente a Luhmann, al final siempre hay hombres activos y finitos.

La premisa básica y antiluhmanniana de estos razonamientos radica en que los conceptos no revelan nunca la totalidad de la propia experiencia histórica ni su propia fuerza semántica, lo que Koselleck explícitamente acepta. Si una época agotara en su conciencia su propia realidad, la tarea del historiador sería meramente

receptiva y la historia perdería su interés práctico. Koselleck se está comprometiendo con dimensiones formales de los conceptos, cuyo contenido es variable, como corresponde a la falta de autotransparencia de la realidad de una época para su propia conciencia. Tenemos aquí la tesis kantiana de que el ser excede a la conciencia y al sentido, afín a la tesis hemernéutica de que el ser del lenguaje excede a sus aplicaciones discursivas, o a la tesis pragmática de que la situación semántica de un acto de habla excede al sentido de las palabras empleadas.

Se puede aclarar esto con la noción de acción social significativa de Weber, donde una cosa es el sentido mentado y otra el sentido objetivo de toda acción, sea la de los contemporáneos, sea la del actor en el presente. Por eso la diferencia entre fuerza e índice no es relativa al tiempo pasado o presente,[16] como si los conceptos fueran entonces fuerza y sólo ahora fueran índices. La relación entre tiempo y concepto no se vierte bien en estas correlaciones, porque con ellas se olvida su inseparable estructura teórico-práctica. La fuerza concierne a la individualidad del hecho histórico, mientras que el índice se refiere a la inteligibilidad de éste y a su apropiación. Luego se ha reconocido la necesidad de actuar desde una comprensión teórica de los procesos reales. El concepto es la síntesis, y por eso permite conocimiento y comprensión, verdad y apropiación, intervención y acción.

Un acontecimiento, un suceso debe tener una apertura hacia el pasado y el futuro, en un horizonte de continuidad (*FP*, págs. 123, 149 y sigs.). No existe dimensión de fuerza sin dimensión de índice, ni viceversa. Sólo de su unión surge la comprensión histórica con pretensión de proyectarse sobre la acción social (comprensión más adscripción de efectividad, de causalidad en sentido weberiano).

4. *La disponibilidad de la historia.* El exceso que se da entre los conceptos y el sentido, la imposibilidad de una ilustración definitiva sobre ellos, enlaza con la estructura misma de la acción histórica. La es-

16. Véase Auciello, págs. 38-39.

tructura social posee una impenetrabilidad que pone fin al mito de la disponibilidad perfecta de la historia, que es de hecho el ideal regulativo de la Ilustración sociológica de Luhmann. No debe extrañar que el ensayo que Koselleck dedica al tópico tenga que ver con la diferencia entre el actor y el narrador, inapropiado en la historia contemporánea. «Uno hace la historia, otro la escribe.» ¿Quién podría decir esto tras Marx, tras Weber, tras Schmitt? Esta fórmula del barón Eichendorff parece la clave escondida de la crítica de Luhmann (*FP*, pág. 252).

De acuerdo con esa fórmula, la historia es doblemente disponible, para el que la hace y para el que la narra. Es el mito moderno. Limitarlo puede ser una manera de aportar premisas teóricas comunes a la historia social y a la conceptual, que podrían producir un relato sobre la modernidad como forma concreta de semántica histórica. Sólo tras la Revolución de 1789 el hombre cree que puede programar la historia y realizarla, esto es, que los conceptos son índices y factores transparentes de la historia. Las premisas de la historia conceptual son premisas estructurales de la modernidad, salvo en la idea de la transparencia perfecta. Esta idea brota de una autoconciencia histórica limitada y poco realista. En efecto, al configurarse en la época revolucionaria este singular colectivo, la historia en general o la historia en sí y por sí, se renunció a toda instancia extrahistórica (*FP*, pág. 255). Con ello la capacidad de planificación y de ejecución de la historia se tornó absoluta, sin intervención extraña. Schelling es invocado como testigo.[17] La confusión reside justo ahí: que sólo la historia determine la historia no implica que la determinación sea transparente. Fichte ofrece categorías más certeras con su teoría de la acción inconsciente, una de cuyas formulaciones Koselleck recordará al final del ensayo que traducimos.

En esta visión singular de la historia está la clave de una secularización de la figura de Dios en el hombre que el idealismo schellinguiano ha propiciado. Una teodicea auténtica sería una teodicea de la

17. «Panorámica general de la literatura filosófica más reciente» («Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur») (1798), en *F. W. J. Schelling. Experiencia e historia*, edición a cargo de J. L. Villacañas, Tecnos, Madrid, 1990.

historia, en el sentido de Kant,[18] pues todo en la historia se debería al hombre, sería obra suya, y la vieja disputa entre la teología y la antropología quedaría resuelta. El marxismo depende de esta visión: en su materialismo hay un idealismo humanista conforme al cual el hombre se hace a sí mismo. El mito moderno consiste en que el hombre transfiere la autonomía de la razón ética a la autonomía en la historia, sin percatarse de las dificultades de la primera ni de la segunda. Decididamente, no se ha querido entender que la relación perenne entre ética e historia se presenta bajo la figura de la crítica histórica, no según la forma del sistema. La semántica histórica estaría así preparada para captar esta diferencia. *De facto*, sería una concepción muy elaborada de la crítica.

Koselleck cuestiona «la historia como una organización ejecutiva temporalizada de la moral» (*FP*, pág. 258). La filosofía de la historia se convierte, en esta concepción, en una síntesis de voluntarismo y de objetividad. La objetividad de la marcha histórica se convierte en aliada de la propia voluntad. Libertad y necesidad no serían sino las formas de existencia de lo histórico: una vez en la conciencia, otra vez en la realidad. Los conceptos serían índices y factores, pero sólo si se conocen las demandas del tiempo histórico que proceden de ideales metahistóricos. Ésta es una versión devaluada de una genuina ilustración. La meta y el supuesto es que los sucesos producidos por los

18. Las dificultades de esta teodicea han sido expuestas en J. L. Villacañas, *Tragedia y teodicea de la historia*, Visor, Madrid, 1993. Según Kant (véase *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*), la razón práctica que dispone del poder sería la teodicea auténtica. Pero precisamente esto es lo que muestra la tragedia: la imposibilidad de que la razón práctica disponga del poder. Indudablemente existen otras formas de recambio para la teodicea. Basta pensar en Droysen: «Dejemos a los otros medir y calcular, nuestra tarea es la teodicea. [...] Se aprende a adorar». Ranke comparte el punto de que cada época está en inmediata relación con Dios. Esta posición deriva de Herder. Se ha convertido la historia en un único milagro. No existe el azar porque nada es repetible. Con esto se cancelaron los residuos motivacionales y se redujo la ansiedad de previsión del futuro (*FP*, págs. 170-171). En el fondo esto llevó al ocasionalismo romántico. La casualidad neutralizada es considerada como ocasión para la intervención de Dios (véase F. Oncina, «El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 215-249).

conceptos avanzan hacia el momento en que previsión y realización coincidirán. La acción plenamente autoconsciente permite avanzar hacia la autoconciencia plena. La finitud de la crítica, consistente con la verdadera libertad sin contrapartidas coactivas, se anula frente a la interpretación concreta e infalible de lo que hay que hacer, proporcionada por los especialistas en los fines metahistóricos de la historia.

Frente a este idealismo, Koselleck establece que «la previsión humana, los planes humanos y su ejecución se disocian siempre en el curso del tiempo» (*FP*, pág. 262). Es el resultado trágico de la teodicea de la historia, y de ahí obtiene la crítica su perenne función. La historia no está totalmente disponible para nosotros: la dimensión de índice y de factor de un concepto jamás es simétrica. La diferencia entre tendencia de larga duración, imposiciones estructurales y decisiones políticas hablan de una limitada disponibilidad de la historia. No de un destino, pues el destino sólo se impone a los que quisieron afirmar la ilimitada disponibilidad. En estos intersticios habita la responsabilidad, una categoría teórica que también es práctica y resulta común a la historia social y a la historia conceptual.

Aquella disimetría obliga a los hombres a responder de las diferencias entre intenciones y resultados. Responsabilidad es una categoría propia de la disponibilidad limitada (*FP*, págs. 265-266). La responsabilidad no sólo alcanza a la faceta de índice de los conceptos, sino también a la de factor. No sólo somos responsables de lo que hacemos, sino también de lo que decimos. La opacidad del lenguaje y de la acción reclama la misma forma ética. La semántica histórica nos obliga, para ser responsables en el presente, a hacernos cargo del pasado.

Estas reflexiones son sistemáticamente desplegadas en los trabajos «Representación, acontecimiento y estructura» y «El azar como residuo de motivación en la historiografía», que exigen la complementariedad de la historia conceptual como narración de usos lingüísticos, dependientes de los sujetos, y la historia social como descripción de estructuras independientes de ellos y ampliamente coactivas: «La *Historie* remite a las condiciones de un futuro posible, que no pueden ser derivadas simplemente de la suma de los acontecimientos particulares. [...] Así muestra la *Historie* los confines de una posible alteridad

de nuestro futuro, sin por eso poder renunciar a las condiciones estructurales de una posible repetibilidad» (*FP*, pág. 153). Ésta es la estructura del movimiento de nuestra historia. Y sin reconocerla no se puede intervenir en ella.

5. *Estructuras y contextos semánticos*. Este punto viene recogido en el artículo «La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana». La tesis de fondo plantea una ley paradójica: la disponibilidad de la historia es proporcional a la limitación de esa disponibilidad. La disponibilidad es tanto mayor cuanto más tiene en cuenta las dimensiones estructurales y coactivas de la acción histórica. Esta tesis no dice que las estructuras no se cambian, ni que sólo estén en nuestra mano los acontecimientos. No quiere decir que las estructuras sean el *fatum* y los sucesos los elementos de la responsabilidad. Lo que dice es que las prognosis y las intervenciones son tanto más exitosas cuanto más tienen en cuenta las estructuras. Esta tesis inspira la contestación a Gadamer en el ensayo que traducimos. La máxima inspiradora procede de Stein: «Es posible predecir el porvenir, con tal de no querer profetizar lo particular» (*FP*, pág. 87). Expresado weberianamente, las estructuras son los *a priori* de la racionalidad histórica que hacen previsible la acción social. Pero en cada acción social esta previsión resulta interpretada por los agentes desde el uso de sus herramientas lingüísticas. Así conquistamos el argumento primordial para defender la necesidad de síntesis entre historia conceptual e historia social. En esa síntesis se elimina la aparente y abstracta libertad de la utopía y se alcanza la responsabilidad práctica conveniente.

La centralidad de la historia de estructuras, como contexto donde interpretar los conceptos de los actores, emerge desde formas no románticas de reducir la complejidad de los eventos modernos, su rapidez, su ritmo veloz, su imprevisibilidad, la urgencia del futuro. Aquella historia social quiere escapar al laberinto del movimiento que impone la presencia rotunda de los referentes del progreso, en especial la técnica. Se trata de dominar el movimiento de la historia, no de contemplarlo estéticamente. Esto se hace distinguiendo entre

duración y temporalidad del evento. El reconocimiento estructural marca el sentido de lo posible políticamente en el seno del movimiento social. Su voluntad es la de unificar estructuras y fuerzas motrices, establecer conceptos que asuman su dualidad de índices y factores, espacios de la posibilidad dentro de los espacios de la necesidad, acción dentro de la verdad, como la estructura de la responsabilidad y la libertad de actuar (*FP*, pág. 94).

Aquí se adivina la aspiración de Lorenz von Stein: hacer disponible la historia mostrando que las fuerzas sociales son la clave de las ordenaciones jurídicas. Su método consiste en pasar de la diagnosis a la prognosis y no al revés (*FP*, pág. 96), en tornar visible la realidad histórica en la cual «las condiciones existentes significan siempre algo distinto y más amplio que lo que son» (*FP*, pág. 102).

La categoría capital de esta diagnosis estriba en que la normalización del Estado de manera constitucional proviene de la homogeneidad social mayoritaria y en que profundizar en ella es algo disponible históricamente. La dinámica entre sociedad civil y Estado significa fundamentalmente que sólo sobre una sociedad homogénea el Estado puede desempeñar su papel sin ceder a la tentación de ser usado como arma de la guerra civil larvada. La «homogeneidad social» es un concepto de vasto destino en la reflexión política europea, desde Carl Schmitt a Bataille. Pues un Estado erigido sobre una heterogeneidad profunda no es sino un Estado de dominación. En estas condiciones no puede haber una democracia parlamentaria. Pero con ello ya se propone una teoría social en los procesos de la modernidad.

6. *Disponibilidad de los conceptos y crítica.* Quedémonos con la siguiente conclusión: el significado es siempre algo más que lo dicho y realizado, y diverso de esto. También lo es el significado de los conceptos, como índices y como factores. Pero la asimetría siempre posible de los vectores índice-factor determina la posibilidad de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Es posible que se haga presente y se use como índice un concepto que de hecho no tiene respaldo estructural y entonces aparezca como factor un concepto que tiene fuerza pero no verdad, o que tenga verdad pero no fuerza.

La voluntad de la semántica histórica, que vincula la historia del concepto con la historia de una estructura, aspira a discernir entre lo disponible y lo no disponible de los conceptos. Y ésta es la diferencia entre pasado y presente en el seno del concepto que usamos (*FP*, pág. 114). Dado que estos conceptos son también elementos de la lucha política, la diferencia entre lo disponible y lo no disponible marca también la normatividad de las luchas políticas, de su realidad o de su dimensión ideológica, de su capacidad de producir efectos responsables y libres, o de encerrarse en conceptos sin referencia estructural, como conceptos puros sin esquemas, utópicos. Luego la historia conceptual y la historia social pueden cumplir con su impulso crítico de claro alcance político (*FP*, pág. 118). En este sentido, la semántica histórica juega dentro de las tareas críticas asignadas a las ciencias sociales por Weber.

Pero no debemos ofuscarnos. El problema reside en que el presente reclama su pensamiento y su acción, y aparentemente la historia conceptual desemboca en «definiciones prescriptivas» como sucedía en el diccionario de Rudolf Eisler. No es así de hecho. La creatividad filosófica se plasma en la pretensión de la historia conceptual de controlar semánticamente el uso lingüístico actual. Mas no tanto respecto de su utilidad o inutilidad, como sugiere Auciello,[19] cuanto de su capacidad de movilizar a la acción no ideológica, libre y responsable, apta para producir expectativas previsibles y controlables mediante las oportunas acciones comunicativas. La creatividad filosófica renueva la capacidad de entendimiento y acción comunicativa de nuestros conceptos en los contextos pragmático-políticos. Weber aquí puede ser invocado con éxito: se trata de una acción social que reconozca la dimensión índice-factor de los conceptos, la lógica de valor contenido en ellos y las formas de actuar responsables con ella. La semántica histórica destaca los ajustes y desajustes temporales entre estructuras objetivas de la historia social y los significados conceptuales de las luchas políticas.

Este impulso crítico viene expresado por Koselleck mediante la

19. *Op. cit.*, pág. 28.

metafórica de estratos temporales que rompe la alternativa entre diacronía y sincronía. Esta metafórica permite entender que sean contemporáneos estratos de contenido conceptual no contemporáneo (*FP*, pág. 123), que determinados supuestos pragmáticos necesarios para el uso significativo de nuestros términos ya no se den en el presente histórico. El término sería contemporáneo, pero el contexto pragmático —identificado por la historia social— necesario para su uso sería inexistente. No se apunta a una vieja comprensión de la escala del progreso para legitimar alguna acción sociopolítica como contemporánea o ideológica, sino a la relación semántica entre contexto pragmático y uso significativo de conceptos. El objetivo es capturar e identificar condiciones para la persuasión de los conceptos de la praxis. Los conceptos, en la medida en que impulsan prácticas, no pueden dejar de contrastar su papel de índice (esto es, de términos con supuestos cognitivos y epistémicos), porque no puede existir libertad sin verdad.

Mas no se puede contraponer la historia como dimensión veritativa a la historia como punto de vista. Por eso sólo cabe una ilustración parcial. Ésta es la esencia de la crítica. Una vez más, tras cada esquina, surgen los dilemas de la metodología weberiana. Verdad y acción, alojadas en estructuras de transparencia limitada, no pueden jamás tornarse absolutas, sino que deben asumir el tópico del punto de vista, del perspectivismo pragmático (*FP*, págs. 173-201).

La dimensión de factor de un concepto es un vector divergente de su dimensión de índice. Éste tiende a la objetividad y aquél a la toma de posición (*FP*, pág. 175). No obstante, la noción de «índice» ya declara una objetividad limitada y la expresión «factor» implica ya una pluralidad de factores. De esta manera se ha esfumado la metáfora moderna de Voss, que declara la historia como *speculum vitae humanae* (*FP*, pág. 176). El punto de vista no es un defecto sino un presupuesto. Pero sólo porque ya no cabe confundir punto de vista con parcialidad. Naturalmente, este proceso vino posibilitado por la centralidad de la fuente escrita y su pluralidad de significados. Como observa Schlözer, «un hecho puede parecer por ahora extremadamente insignificante, y convertirse, en un futuro más o menos próxi-

mo, en algo de una importancia decisiva para la historia misma o aun para la crítica» (*FP*, pág. 187).

La relación del presente con la verdad es móvil, y no estructural, como imponía una historia basada preferentemente en las fuentes orales y los testigos oculares. La consecuencia es que las tres dimensiones del tiempo se vuelven problemáticas. De ahí proceden las coartadas de la filosofía de la historia que buscan la totalidad de los puntos de vista. O el historicismo de anticuario, que se resiste a temas que se puedan relacionar con el presente. Pero entre ambas salidas cabe hablar de una teoría histórica que trasciende las fuentes, en la medida en que busca no los sucesos sino los marcos estructurales de los sucesos, como procesos, estructuras durables capaces de fijar y limitar la semántica de los conceptos. Aquí los diferentes puntos de vista proyectados en el análisis de las fuentes vienen determinados por la voluntad de intervenir en estos mismos procesos de larga duración. Pero, en todo caso, los puntos de vista deben ser explicitados junto con los elementos teóricos, pues la teoría no es una fuente más, sino un punto de vista sobre la fuente. Y, sin embargo, debe ser escrupulosamente fiel a la fuente.

7. *Reflexividad de la historia conceptual y el problema del tiempo histórico.* Dijimos que, por encima de las dimensiones estructurales de la acción, el mayor contexto en el que juegan las emisiones lingüísticas o los usos conceptuales, en el que más se ocultan las fuentes a sí mismas, el que más determina la fuerza de los conceptos fundamentales, es la comprensión del tiempo histórico. La semántica histórica siempre depende de una suerte de semántica trascendental que determina la comprensión del tiempo desde la que se habla. Y esta comprensión del tiempo debe ser extraída tanto de las fuentes como de una reflexión teórica sobre el tiempo y el hombre.

Esta doctrina trascendental, que explicita condiciones de sentido de la existencia humana en cuanto existencia finita, acabará siendo delineada en la conferencia «Histórica y hermenéutica». Pues no sólo explica cómo son posibles los relatos históricos plurales, sino cómo es posible la existencia histórica abierta. El despliegue de esta semán-

tica trascendental —que *de facto* es una antropología trascendental asentada en el hecho de la finitud y de la existencia social del hombre— proporcionará las premisas comunes a la historia conceptual y a la historia social. Esta proyección del esquema kantiano, con sus ejemplares variaciones sobre los trascendentales del espacio, del tiempo y de la insociable sociabilidad, entregará las bases para una semántica histórica, para la que no sólo los conceptos son ininteligibles sin su historia, sino que la historia sólo se puede entender como sentido finito.

La Histórica, empero, está necesitada, para suministrar las mencionadas premisas, de un sólido complemento: una teoría de la acción social, una teoría de las esferas de acción. La insuperable necesidad de la pluralidad de esferas de acción constituye una exigencia de la finitud y de la historicidad del sentido. Mas estos complementos sistemáticos exceden nuestro propósito aquí. Sólo queremos bosquejarlos para subrayar lo arduo del trabajo que inspira la obra de Koselleck.

No se puede cimentar la semántica histórica únicamente en una historia conceptual o en la historia social, ni tampoco en su mera síntesis. He ahí un déficit filosófico que debemos saldar. Para establecer la historia de los conceptos en los que se ha expresado la comprensión del tiempo histórico, una teoría formal tiene que descubrir previamente los rasgos del último. La investigación descubrirá en las fuentes sus variaciones materiales concretas, pero ella misma no forja el sentido formal de lo buscado. Hay aquí una reflexividad limitada. Ningún análisis de las fuentes puede hacer emerger una teoría formal del tiempo histórico, cuya pretensión última aspira a descubrir en las fuentes sus variaciones temporales implícitas, como contexto semántico determinante de la fuerza de los usos conceptuales y de las acciones sociales: «Sin una determinación metahistórica que apunte a la temporalidad de la historia, caeríamos inmediatamente, al emplear nuestras expresiones en la investigación empírica, en el torbellino infinito de su historización» (*FP*, pág. 338).

Esta dimensión metahistórica propone la dimensión teórica que la historia conceptual reclama como premisa compartida con la his-

toria social y clave de la semántica histórica. Esta dimensión teórica no se puede conquistar sin trascender las fuentes históricas, pero sólo a través de las fuentes, interpretándolas desde una teoría. La metahistoricidad no es incompatible con la autorreflexión, sino convergente con ella. La noción de tiempo histórico, que sirve de sustrato teórico a la historia conceptual y social, es un problema metahistórico que traspasa las fuentes. Pero ha dejado su rastro en el lenguaje y en los conceptos, en los textos y en los movimientos. No es una opción filosófica sin registros en la conciencia moderna. No es una metafísica, sino una teoría. Pues la conciencia moderna se ha formado siempre en una concepción del tiempo implícita que la historia conceptual recoge y explicita como justificación de sí.

La modernidad ha operado con una clara conciencia histórica que determina la historiografía y los hechos, la narración y la *res gestae*, las vertientes de índice y de factor de sus conceptos. La reflexividad no puede excluir la circularidad: desde el primer paso, ya se requieren las categorías metahistóricas o filosóficas que han de orientar la práctica de la historia conceptual. Esta práctica debe sacar a la luz sus propios supuestos y elevarlos a teoría del tiempo histórico sobre la que la historia conceptual misma se legitima. La historia conceptual comparte así la estructura circular de la hermenéutica tanto como el destino del análisis trascendental kantiano. Al fin y al cabo, Kant debe trabajar con las categorías de la experiencia que deben brotar en su análisis de la experiencia.

Pero, al hacer explícita la forma del tiempo histórico propia de la modernidad, la historia conceptual revela formas posibles de la comprensión del tiempo histórico, muestra los límites de la comprensión moderna y la posibilidad de superarla justo al hacerla plenamente consciente. La iluminación antiideológica de los conceptos históricos tiene su caso más relevante en la iluminación antiideológica del concepto de tiempo histórico. Una historia —en Kant, de la razón; en Koselleck, de la conciencia moderna del tiempo— muestra una genuina teoría trascendental de las condiciones de posibilidad de lo que se historifica (en Kant, espacio, tiempo y categorías; en Koselleck, la estructura del tiempo histórico). Autorreflexión histórica, circulari-

dad sistemática y teoría metahistórica no son incompatibles con la iluminación crítica de las herramientas conceptuales.

8. *La estructura del tiempo histórico y sus metamorfosis*. El tiempo histórico —la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro (o, sobre el plano antropológico, entre experiencia y expectativa) (*FP*, pág. 15)— es una estructura trascendental tanto de la existencia histórica como de la escritura de la historia. Las fuentes abordan situaciones históricas concretas, pero ninguna habla del problema del tiempo histórico. Éste es más bien la plataforma desde la que hablamos de las fuentes o desde la que actuamos, y en este sentido alberga una dimensión trascendental de la ciencia histórica y de la historicidad. Pero igualmente de la existencia histórica, en la medida en que esa diferencia entre pasado y futuro determina la forma del presente, la forma de existir en el tiempo como paciente y agente, la forma de la finitud humana. Aquí está la clave de la disponibilidad limitada de la historia. Aquí rozamos la clave de la doble dimensión de los conceptos.

Este tiempo histórico es un descubrimiento actual y, por consiguiente, la irrupción de la autoconciencia trascendental es un acontecimiento, un suceso que, además, permite entender los otros sucesos y a sí mismo en su historicidad. La modernidad es la época en la que la relación futuro-pasado debe ser continuamente coordinada *ex novo*. La modernidad sería la época de la temporalización continuada: «En la medida en que el propio tiempo se ha experimentado como un tiempo siempre nuevo, como "tiempo moderno" (*Neuzeit*), el reto del futuro no ha cesado de crecer cada vez más» (*FP*, pág. 16). En el balance subjetivo de la experiencia de los contemporáneos, el peso del futuro crece debido a dos motivos: las transformaciones técnico-industriales y el olvido de los condicionamientos de más larga duración, que debe revelar la historia social. En su término está aquella aceleración (*Beschleunigung*) característica del tiempo moderno.

La importancia del futuro generó no sólo las formas de la filosofía de la historia, sino también la prognosis racional ligada a la situación política. La prognosis es un momento consciente de acción polí-

tica. Hace referencia a eventos nuevos, favoreciendo su nacimiento. Es una síntesis de imprevisibilidad y predecibilidad, pues el futuro del progreso destaca por la aceleración con que se acerca y por ser desconocido. De este modo, como ya percibió Benjamin, se acorta el espacio y la densidad de la experiencia, se priva de estabilidad y se ponen continuamente en juego nuevos ingredientes ignotos. El presente se sustrae por eso a su propia experiencia, fenómeno que comienza a ser visible en la Revolución Francesa y llega a ser angustioso en las hordas juveniles de las ciudades, típicas de una sociedad que ha abandonado la enseñanza de las humanidades y la conciencia histórica equilibrada.

Esta aceleración del tiempo histórico ha sido posible por una masiva aplicación de la mentalidad apocalíptica, aliada natural de las utopías que han recorrido la conciencia moderna. El portador de la moderna filosofía de la historia es el burgués que se emancipa del absolutismo y de la tutela eclesiástica, que rompe con el siglo XVII y sus dilemas, pero que seculariza los viejos planteamientos teológicos. Se trata del profeta filósofo (*FP*, pág. 37). La aceleración del tiempo ya es una categoría escatológica que se transforma en el deber de una planificación terrena. Esto ocurre antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado para esta aceleración del tiempo. La planificación total de la historia y la aplicación masiva del *cronos* acelerado del apocalipsis son las dos aliadas de la teodicea de la historia que ha penetrado en la modernidad y que permite desvelar la importancia del tiempo histórico como trascendental del discurso y de la praxis.

El juego entre reacción y revolución sólo se puede manifestar dentro del vórtice de la aceleración del tiempo propia de la filosofía de la historia. La negociación entre la revolución y la reacción se entregó a esta aceleración del progreso, por la cual se quería llegar a la meta de la revolución en el menor tiempo posible, como si se presintiera que las dudas acerca del progreso implicaban el enfrentamiento social entre aquellas dos fuerzas. Este juego cruzado de revolución y reacción es comprensible como un futuro sin futuro, que acaba prefigurando un continuo *noch nicht*, y que acoge la estructura de un continuo «deber».

Pero, de la misma manera que el tiempo del apocalipsis y el tiempo del anticristo impiden hacerse cargo de las realidades intramundanas y de las causas reales del decurso histórico, el tiempo acelerado de la modernidad deja en el olvido ese otro tiempo más estable de las estructuras. Estamos ante figuras de la conciencia romántica: «El hecho de que los sujetos agentes estén fijados a un estado final se muestra como pretexto para un proceso histórico que se sustrae a la comprensión de los participantes. Por eso resulta necesario recurrir a una prognosis histórica que vaya más allá de los pronósticos racionales de los políticos y que, como hija legítima de la filosofía de la historia, relativice el proyecto de esta filosofía» (*FP*, pág. 38).

Sobresale en este desplazamiento la asignación a la propia historia de los atributos divinos de omnipotencia, justicia y santidad. En estos atributos se concreta la comprensión de la historia como un gran sujeto. El trabajo de la historia es el propio de un agente que domina a los hombres. Se trata ahora de un singular colectivo. Hasta 1748 la palabra se emplea en plural: como *Historiae*, cadenas singulares y adicionales de acontecimientos que pueden ser objeto de narraciones. El proceso pasa de esta forma plural hasta este singular colectivo, un único gran acontecimiento, una única Gran Historia, que sólo se abrió paso sobre el esquema de la única salvación procedente de la teología.

La posibilidad de la historia supone la destrucción de la diferencia entre historia sacra e historia profana, para asumir sólo una historia en sí que de hecho ha absorbido toda la sustancia de la historia sacra. Esta unicidad de la historia, reflejada desde la unicidad de la salvación, se refleja en algo decisivo que emerge también por esas fechas: la transferencia a la historia de la categoría del juicio universal. La historia antigua tambien debía fundar sentencias. Pero las suyas eran sentencias plurales. La historia única debe producir un juicio único y definitivo. Esto sólo pudo surgir de una potente divinización del devenir temporal mediante la teología panteísta, o desde una consideración globalizante y gnóstica del tiempo como aquello que debía acabar para la emergencia del suceso salvador. La primera visión se halla en la línea de Herder, luego heredada por Humboldt. La se-

gunda, más plenamente romántica, somete la categoría del tiempo a la de la noche perenne en la que finalmente debe irrumpir el *Ereignis*, el acontecimiento salvador.

Lo anterior llevó consigo una singularización masiva de los elementos históricos: se pasó de las libertades a la Libertad, de los progresos al Progreso, de las revoluciones a la Revolución. La Gran Revolución Francesa favoreció tanto como obedeció esta Gran Singularización que dejó sin valor al saber clásico, y sin utilidad la pluralidad de los sucesos hasta entonces ejemplares, que recababan su significado dentro de un sistema de virtudes morales oriundas del paganismo. Esta historia fue una última expulsión del paganismo y con ella se inaugura una nueva edición del monoteísmo de la historia. Esto condujo a una radical pérdida de valor de lo circunstancial, que el saber pagano había pretendido medir y regular, sostenido por la retórica.

Singularización y filosofía de la historia constituyen un único evento. A través suyo se anuncia un tiempo específicamente histórico, una temporalización de la historia que se destaca de una cronología ligada a la naturaleza. Se trata de un *tempo* determinado sólo sobre la base de la historia. La primera forma de aparición de este tiempo fue el progreso como tiempo transnatural inmanente a la historia. La estructura de este tiempo ha sido diseñada por la palabra hegeliana *Aufhebung*. Pues el sentido del pasado como ejemplo desaparece: sólo vive el pasado si se conserva en la realidad individual del presente. Pero entonces el sentido del pasado se debe mostrar en el presente. De ahí la llamada fortuna indirecta y el axioma de la complementariedad: el individuo no puede aprender de la historia, pero debe ser consciente de que es usado por la astucia de la razón para mayor gloria del presente que no tiene entidad en sí mismo, sino para preparar el futuro acelerado.

Hegel puede asumir que la historia no ha enseñado nada, porque subjetivamente los hombres no coinciden con el sujeto historia.[20] Se trata de la esencia de la experiencia como *post festum*. Pasado y futuro no coinciden jamás, no sólo por la irrepetibilidad del pasado,

20. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1961, pág. 156.

sino también porque únicamente se tiene una visión completa de éste cuando ya no se tiene futuro. Sieyès tampoco cree ya que el pasado deba ser el juez del presente: «Juzgar lo que sucede según lo que ha sucedido es, me parece, juzgar lo conocido según lo desconocido». Es el pensamiento de la Revolución. Por eso se prohíbe escribir más historias mientras no esté ultimada la constitución en Francia. Por eso un sátrapa de Napoleón podrá decir: «En un Estado como el nuestro [se refiere a Westfalia en 1808], fundado en la victoria, no hay pasado». El futuro, por ignoto, puede ser planificable y exige ser planificado. La prepotencia, la supremacía (*Übermacht*) de la historia corresponde a su factibilidad, a su realizabilidad (*Machbarkeit*) (*FP*, pág. 62). Pero con cada nuevo plan se introduce un nuevo elemento que no puede ser objeto de experiencia (*Unerfahbarkeit*).

Como resumen, Koselleck dice que «tras la singularización de la historia (*Geschichte*), tras su temporalización, tras su supremacía ineluctable y su producibilidad (*Produzierbarkeit*) se anuncia un cambio de experiencia que domina nuestra modernidad. La *Historie* perdió por ello su finalidad de influir directamente sobre la vida. La experiencia pareció desde entonces enseñar más bien lo contrario» (*FP*, pág. 63). Desde entonces, la historia paradigmática no enseña nada, sino que sólo puede enseñar algo el futuro. El historicismo, el afán desmedido de estudiar cualquier pasado, dada su general irrelevancia para el presente, encuentra aquí su coartada final. El historicismo sólo puede apelar a la historia como pasado, y así elimina la posibilidad de la historia como ciencia histórico-práctica: «La crisis del historicismo coincide siempre con el historicismo mismo» (*FP*, pág. 66).

Frente a este historicismo, no menos que contra su propio presupuesto, a saber, la necesidad de acelerar el futuro, y las falsedades que intercala en la conciencia, la semántica histórica blande sus argumentos. En la medida en que la Histórica quiere escapar al par revolución-reacción, también obligará a rediseñar el mapa de las filiaciones políticas. De hecho, la semántica histórica se coloca al final de las ilusiones de la modernidad. Si hay alguna definición precisa de la post-

modernidad, habría que adscribirla a Koselleck, pues sólo él ha pujado por alterar seriamente el sentido de los trascendentales del tiempo histórico propio de la modernidad. Al hacerlo, recoge motivos típicos del conservadurismo, pero los ubica en otros contextos que no entrañan una huida del mundo, sino antes bien el máximo reconocimiento de sus estructuras.

No es el único, desde luego, al hacerlo así. La idea de la modernidad ha producido su propia inversión. Ésta es la tesis de Lübbe.[21] En virtud de las excesivas expectativas, la voluntad de conquista de la utopía, dados los desastres consiguientes, ha sido sustituida por una general cautela. El pasado y su experiencia comienzan a reconquistar el derecho a funcionar como factor directivo. La historia vuelve a recuperar la posibilidad de enseñar algo. Realizándose, el progreso modifica la asimetría que daba prioridad al futuro incierto y juega con el rico pasado frente a un horizonte lleno de peligros. Con ello la época moderna se dirige a su fin, que coincide de hecho con el final de la guerra civil revolucionaria. De esta manera, la época de la modernidad permanece transformada. En cualquier caso, la semántica histórica establece dispositivos de regulación del movimiento histórico, ahora ya autoconsciente de la necesidad de equilibrio entre todos los factores que la modernidad discriminó como rivales y opuestos, entre el pasado y el futuro, entre la experiencia y la expectativa, entre la diagnosis y la prognosis.

Sin duda, hay escritos de Gadamer que abordan exhaustiva y monográficamente las relaciones de la hermenéutica con la historia. La elección de la segunda conferencia de este autor, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», cuyo tema principal no es el estudio de esas relaciones —pero sí un crucial episodio—, obedece, por un lado, al interés de la editorial en publicar textos inéditos, y, por otro, a las lógicas exigencias, en lo concerniente a la extensión, de la colección en que aparece este volumen.

21. *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Verlag Styria, Graz-Viena-Colonia, 1983, págs. 102-104, 109-110.

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PB 94-0131- C 03-03 de la D.G.I.C.Y.T. La Max-Planck-Gesellschaft financió una estancia de Faustino Oncina de tres meses durante el verano de 1995 en el Instituto Max-Planck de Historia del Derecho Europeo de Francfort del Meno para su contribución a esta edición.

José Luis Villacañas
Universidad de Murcia

Faustino Oncina
Universidad de Valencia

Referencias bibliográficas

I. Bibliografía de Reinhart Koselleck

Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt, Karl Alber, Friburgo/Munich, 1959 (con varias reediciones en Suhrkamp, Francfort del Meno; hay traducción castellana: Rialp, 1965) —tesis doctoral.

Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981 (publicado por primera vez en 1967) —tesis de habilitación.

«Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit» (redactado en 1963), en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XI/1 (1967), págs. 81-89.

Das Zeitalter der europäischen Revolution 1740-1848, Fischer, Francfort del Meno, 1969 (ed. cast.: Siglo XXI, Madrid, 1976) (La autoría del libro es triple, compartiéndola con L. Bergeron y F. Furet.)

«Einleitung», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. I, 1972, págs. XIII-XXVII.

«Geschichte, Historie», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (comps.), *op. cit.*, vol. II, 1975, págs. 647-717.

«Wozu noch Historie?», en H. M. Baumgartner y J. Rüsen (comps.), *Geschichte und Theorie*, Francfort del Meno, 1976, págs. 17-36 (aparecido primeramente en 1970).

«Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», en T. Schieder y K. Gräubig (comps.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt, 1977, págs. 37-60 (aparecido primeramente en 1972).

Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979 (además de ser compilador de esta colección de contribuciones de diversos autores, destaca como autor de la importante *Einleitung* (págs. 9-16) y del texto programático «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte» (págs. 19-36) —recogido después en *Vergangene Zukunft*).

«Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime», en *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, 2/3 (1980), págs. 15-20.

«Time and Revolutionary Language», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Nueva York, IX/2 (1983), págs. 117-127.

Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1984 (ed. cast.: Paidós, Barcelona, 1993). (Es una recopilación de artículos de crucial importancia.)

«Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung», en AA.VV., *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung.* Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste, Berlín, Luchterhand, Darmstadt, 1985, págs. 75-103.

«Rivoluzione - Scienze sociali, Storia dei Concetti, Metaforica», en *Fenomenologia e società*, Milán, 5 (1985), págs. 44-60.

«Einleitung» a H. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, págs. 1-6.

«Vorwort» a Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986 (ed. cast.: Visor, Madrid, 1992, págs. 13-18).

«Geschichte, Recht und Gerechtigkeit», en *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages* (22-26 de septiembre de 1986), Ius Commu-

ne-Sonderhefte 30, Klostermann, Francfort del Meno, 1987, págs. 129-149.

«Anmerkungen zum Revolutionskalender und zur «Neuen Zeit»», en R. Koselleck y R. Reichardt (comps.), *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*, R. Oldenbourg Verlag, Munich, 1988, págs. 61-64. En este mismo volumen se recogen varias intervenciones de Koselleck a guisa de réplica a otros ponentes.

«Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze», en Chr. Meier y J. Rüsen (comps.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, vol. 5, DTV, Munich, 1988, págs. 13-61 —reimpr. en: H. E. Bödeker y E. Hinrichs (comps.), *Alteuropa-Ancien Régime-Frühe Neuzeit?*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991—. (El grupo de estudios «Theorie der Geschichte» es el promotor de una colección con este mismo rótulo, en la que Koselleck aparece como coeditor de otros dos volúmenes: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* [vol. 1] y *Formen der Geschichtsschreibung* [vol. 4].)

Accelerazione e secolarizzazione, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1989.

«Einleitung: Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung», en R. Koselleck (comp.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, vol. 2, Stuttgart, 1990, págs. 11-46.

«Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften?», en AA.VV. (W. Frühwald y otros), *Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1991, págs. 112-141.

«Vorwort», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. VII, 1992, págs. V-VIII.

«Einleitung: Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr politisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs-, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichten», en R. Koselleck y K. Schreiner (comps.), *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1994, págs. 11-39.

«Einleitung», en R. Koselleck y M. Jeismann (comps.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1994, págs. 9-20.

«Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change», en W. Melching y W. Velema (comps.), *Main Trends in Cultural History. Ten Essays*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1994.

II. Bibliografía sobre historia conceptual

Abellán, J.: «"Historia de los conceptos" (*Begriffsgeschichte*) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*», en S. Castillo (comp.), *La historia social en España*, Siglo XXI, Madrid, págs. 47-64 (una versión abreviada de esta contribución ha sido publicada en Chile en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XIV, 1991, págs. 277-289).

Auciello, N. y Racinaro, R. (comps.): *Storia dei concetti e semantica storica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1990.

Blumenberg, H.: «Paradigmen zu einer Metaphorologie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (1960), págs. 5-147.

Blumenberg, H.: «Beobachtungen an Metaphern», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XV (1971), págs. 161-214.

Blumenberg, H.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1979 (ed. cast.: Visor, Madrid, 1995).

Busse, D.: *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

Busse, D.: «"*Chaoten und Gewalttäter*". Ein Beitrag zur Semantik des politischen Sprachgebrauchs», en A. Burkhard (comp.), *Sprache zwischen Militär und Frieden: Aufrüstung der Begriffe?*, Narr Verlag, Tubinga, 1989, págs. 93-121.

Busse, D.: «Was ist die Bedeutung eines Gesetzestextes?», en F. Müller (comp.), *Untersuchungen zur Rechtslinguistik*, Duncker y Humblot, Berlín, 1989, págs. 93-148.

CHIGNOLA, S.: «Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione», en *Filosofia politica*, IV/1 (1990), págs. 5-35.

GADAMER, H.-G.: «Arbeitsberichte der Senatskomission für Begriffsgeschichte bei der deutschen Forschungsgemeinschaft», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964).

GADAMER, H.-G.: «Begriffsgeschichte als Philosophie» (1970), en *Gesammelte Werke*, Tubinga, 1986, vol. 2, págs. 77-91 (hay versión castellana en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, págs. 81-93).

GADAMER, H.-G.: «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), en *Gesammelte Werke*, Tubinga, 1987, vol. 4, págs. 78-94.

IGGERS, G. G.: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1993.

KNOBLOCH, C.: «Überlegungen zur Theorie der Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXV (1992), págs. 7-24.

LÜBBE, H.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, Friburgo/Munich, 1965.

LÜBBE, H.: «Begriffsgeschichte als dialektischer Prozeß», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XIX/1 (1975), págs. 8-15 (reimpr. en H. Lübbe, *Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz-Viena-Colonia, 1989, págs. 81-87).

MARRAMAO, G.: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

MEIER, H. G.: «Begriffsgeschichte», en J. Ritter (comp.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1972, págs. 788-808.

ONCINA COVES, F.: «El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 215-249.

POCOCK, J. G. A.: *The Machiavellian Moment*, Cambridge University Press, 1975.

POCOCK, J. G. A.: «The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice», en A. R. Pagden (comps.), *The Languages of political theory in earley modern Eu-*

ropa (Ideas in context), Cambridge University Press, 1987, págs. 19-38.

POCOCK, J. G. A.: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, 1989.

RICHTER, M.: «Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory», en *Political Theory*, 14/4 (1986), págs. 604-637.

RICHTER, M.: «*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas», en *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), págs. 247-263.

RICHTER, M.: «Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XXIX (1990), págs. 38-70 (posteriormente traducido al alemán: «Zur Rekonstruktion der Geschichte der Politischen Sprachen: Pocock, Skinner und die *Geschichtlichen Grundbegriffe*», en H. E. Bödeker y E. Hinrichs, *op. cit.*, págs. 134-174).

RICHTER, M.: «Begriffsgeschichte in Theory and Practice: Reconstructing the History of Political Concepts and Languages», en W. Melching y W. Velema, *op.cit.* (1994).

ROTHACKER, E.: «Hilfsmittel des philosophischen Studiums. Bericht», en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, V (1927), págs. 766-791.

RUIZ TORRES, P.: *El tiempo histórico*, Eutopías, 2ª época, vol. 71, Valencia, 1994.

SKINNER, Q.: «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *History and Theory*, 8 (1969), págs. 3-53.

SKINNER, Q.: «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts», en *New Literary History*, 3 (1972), págs. 393-408.

SKINNER, Q.: «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», en *Political Theory*, II/3 (1974), págs. 277-303.

SKINNER, Q.: «Hermeneutics and the Role of History», en *New Literary History*, 7 (1975), págs. 209-232.

SKINNER, Q.: «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990, págs. 227-259.

TULLY, J. (comp.): *Meaning and Context*, Polity Press, Cambridge /Nueva York, 1988 (contiene varios de los trabajos precitados de Skinner, además de contribuciones críticas con su enfoque).

VALLESPÍN, F.: «Aspectos metodológicos en la historia de la Teoría Política», en *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, vol. I, 1990, págs. 19-52.

VALLESPÍN, F.: «Giro lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la "Escuela de Cambridge"», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 287-301.

VILLACAÑAS, J. L.: «Del espacio: Acerca de cierta problemática trascendental de la razón histórica», en J. Apalategui y X. Palacios (comps.), *Símbolos y mitos (II)*, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Vitoria, 1994, págs. 115-134.

III. BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL SOBRE SEMÁNTICA HISTÓRICA

BARTHES, R.: «Le discours de l'histoire», en *Information sur les Sciences Sociales*, VI/4 (1967), págs. 65-75.

BAX, M.: «Die lebendige Dimension toter Sprachen. Zur pragmatischen Analyse vom Sprachgebrauch in historischen Kontexten», en *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, 11 (1983), págs. 1-21.

BERDING, H.: «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», en *Historische Zeitschrift*, 223 (1976), págs. 98-110.

CHERUBIM, D.: «Sprachwandel und Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Konstitution einer pragmatischen Sprachgeschichte», en *Literatur und Sprache im historischen Prozeß. Vorträge des deutschen Germanistentages,* vol. 2, Tubinga, 1983, págs. 170-188.

DIECKMANN, W.: «Linguistik und Sozialgeschichtsforschung», en R. Bartsch y T. Vennemann (comps.), *Linguistik und Nachbarnwissenschaften,* Kronberg, 1973, págs. 141-159.

DIECKMANN, W.: *Politische Sprache, Politische Kommunikation. Vorträge, Aufsätze, Entwürfe*, Heidelberg, 1981.

DUBOIS, J.: «Lexicologie et analyse d'énoncé», en *Cahiers de Lexicologie*, 2 (1969), págs. 115-126.

GRÜNERT, H.: «Politische Geschichte und Sprachgeschichte. Überlegungen zum Zusammenhang von Politik und Sprachgebrauch in Geschichte und Gegenwart», en *Sprache und Literatur*, 52 (1983), págs. 43-58.

GUMBRECHT, H. U.: «Historische Textpragmatik als Grundlagenwissenschaft der Geschichtsschreibung», en *Lendemains*, 6 (1977), págs. 125-136.

LUHMANN, N.: *Gesellschaftstruktur und Semantik*, Francfort del Meno, 1980.

PRESCH, G.: «Zur Begründung einer historischen Pragmalinguistik», en J. Klein y G. Presch (comps.), *Institutionen, Konflikte, Sprache. Arbeiten zur linguistischen Pragmatik,* Tubinga, 1981, págs. 206-238.

SCHLIEBEN-LANGE, B.: *Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*, Stuttgart, 1983.

SITTA, H. (comp.): *Ansätze zu einer pragmatischen Sprachgeschichte,* Zürcher Kolloquium 1978, Tubinga, 1980.

STIERLE, K.: *Text als Handlung*, Munich, 1975.

TAUBES, J.: «Geschichtsphilosophie und Historik», en *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, Munich, 1973, págs. 490-499.

WELLMANN, H.: «Historische Semantik (1968-1973)», en *Wirkendes Wort*, 24 (1974), págs. 194-213, 268-285.

WIEHL, R.: «Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte», en *Hermeneutik und Dialektik*, I, 1970, págs. 167-182.

Nota del editor alemán

Con motivo del octogesimoquinto cumpleaños de Hans-Georg Gadamer, la Academia de las Ciencias de Heidelberg, junto con el Departamento de Filosofía de la Universidad de Heidelberg, convocó el 16 de febrero de 1985 a un solemne acto en la vieja aula magna de la Universidad. Reinhart Koselleck pronunció una conferencia conmemorativa de este aniversario con el título «Histórica y hermenéutica», a la que respondió Hans-Georg Gadamer. La sección histórico-filosófica de la Academia manifestó el deseo de publicar conferencia y respuesta en sus propios boletines y agradece a ambos oradores que hayan dado su consentimiento a esta publicación.

Wolfgang Wieland

REINHART KOSELLECK

HISTÓRICA Y HERMENÉUTICA

HISTÓRICA Y HERMENÉUTICA

Querido señor Gadamer, queridos huéspedes:

Una vida puede ser larga o breve. Si es breve, como la de Schiller, Kleist o Büchner, un sentimiento de duelo invade la biografía, porque la vida no pudo continuar escribiéndola. Si es larga, como la de Kant o Heidegger, se tiene la sensación de que también el futuro histórico está plenamente contenido y articulado en su obra tardía. Ya nunca sabremos lo que acaso habría podido decir Schiller en 1813, Kleist en 1830, Büchner en 1848. Podemos, sin embargo, aventurar lo que Kant habría dicho en estos años, y Heidegger dejó formulado lo que quería decir acerca de nuestro futuro.

La longevidad de un hombre modifica de manera evidente la calidad de vida por el progresivo acortamiento de sus lapsos de tiempo biológico. Con el paso de los años, la falta de tiempo gana una densidad de experiencia imposible de adquirir en el caso de una vida interrumpida precozmente. A lo sumo ha sido forzada como en Schiller o bloqueada conscientemente, como en Kleist; o bien las posibilidades de una intensidad creciente se desvanecieron simplemente por causas fisiológicas, que no permitieron otra cosa que la muerte, como ocurrió con Büchner.

El caso de nuestro homenajeado, Gadamer, es, desde este punto de vista, un caso muy especial. Se rejuvenecía y parecía más lleno de vida a medida que envejecía, cuanto más envejece. Ha concluido

su obra fundamental *Verdad y método* cuando rondaba los sesenta años y, basándose en tal obra, ha dirigido su atención, mucho más que en los años precedentes, hacia aspectos del pasado y del futuro. De esta forma dispondríamos ya de una vía biográfica de acceso al problema central de su planteamiento científico: a saber, cómo se relaciona la hermenéutica con el tiempo. Toda comprensión (*Verstehen*) sin un índice temporal se queda muda. Ya se trate de la comprensión de un texto o se entienda ésta ontológicamente como proyecto (*Entwurf*) de existencia humana que propende a tener un sentido, todo comprender está vinculado por principio al tiempo, no sólo a la situación temporal o al espíritu de la época que determinan sincrónicamente al hombre, no sólo al decurso y al cambio del tiempo; la comprensión para Gadamer está ligada retrospectivamente (*zurückgebunden*) a la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), cuyos orígenes no se pueden calcular diacrónicamente, y cuyo punto central consiste en que sólo se puede experimentar en el propio tiempo de cada uno. La vida de Gadamer ilustra su experiencia hermenéutica. El tiempo no es sólo una sucesión lineal de datos ónticos; se cumplimenta (*vollzieht sich*) en la maduración de quien llega a ser consciente de su tiempo comprendiéndolo, reuniendo en sí todas las dimensiones temporales y, por consiguiente, agotando completamente la propia experiencia. La hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer y la cuestión de las condiciones históricas —por qué necesitamos comprender permanentemente si queremos vivir— están entrelazadas. Por eso, la hermenéutica de Gadamer tiene que ver con lo que la ciencia histórica reclama para sí misma en cuanto Histórica (*Historik*): esto es, tematizar las condiciones de posibilidad de historias (*Bedingungen möglicher Geschichten*),[1] es decir, considerar las aporías de la finitud del hombre en su temporalidad.

1. La demarcación entre los términos *Historik*, *Geschichte* e *Historie* la ofrecemos en nuestra siguiente nota.

Para distinguir entre las notas del propio Koselleck y las del traductor, las primeras serán indicadas mediante un asterisco y las segundas con guarismos. (*N. del t.*)

La cuestión que aquí se plantea y que intento resolver con algunas reflexiones, en la medida de su alcance, es, por consiguiente, la relación de la Histórica con la hermenéutica.

La hermenéutica de Gadamer contiene implícitamente, y en parte explícitamente, la pretensión de abrazar la Histórica. Como la teología, la jurisprudencia, la poesía y su interpretación, también la historia (*Geschichte*) se convierte en un subcaso del comprender existencial. Para poder vivir, el hombre, orientado hacia la comprensión, no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido (*in Sinn*) o, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente.

Luego admitamos desde el comienzo que la historia (*Historie*), como ciencia de la historia (*Wissenschaft von der Geschichte*) y como arte de su representación o narración (*Darstellung oder Erzählung*), es parte del cosmos hermenéutico proyectado por Gadamer. A través del escuchar, del hablar y de los textos, también el historiador se mueve sobre la misma plataforma sobre la cual se mueven las otras figuras paradigmáticas de la hermenéutica gadameriana: el teólogo, el jurista y el exégeta de la poesía. Admitamos, por consiguiente, que la historia (*Historie*) sea abarcada elásticamente por la hermenéutica existencial de Gadamer y que apenas pueda zafarse de ella convenientemente. Quien tiene necesidad del lenguaje y de los textos, no puede sustraerse a la pretensión de esta hermenéutica. Esto vale también para la historia (*Historie*). Pero, ¿vale también para la Histórica, esto es, para una teoría de la historia (*Theorie der Geschichte*) que no estudia los hallazgos determinables empíricamente de historias pasadas, sino que pregunta cuáles son las condiciones de posibilidad de una historia? ¿Se agotan las condiciones de posibilidad de una historia en el lenguaje y en los textos? ¿O hay condiciones extralingüísticas, prelingüísticas, aun cuando se busquen por vía lingüística? Si existen tales presupuestos de la historia que no se agotan en el lenguaje ni son remitidos a textos, entonces la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica. Ésta es la tesis que quiero fundamentar. Para ello procederé siguiendo dos pasos.

En primer lugar, presentaré el esbozo de una Histórica que dirige la atención hacia sus características prelingüísticas. Intentaré hacerlo mediante una lectura de *Ser y tiempo*, puesto que, sin esta obra, la hermenéutica existencial de Gadamer ni siquiera sería concebible. En segundo lugar, confrontaré los resultados esbozados previamente de una Histórica que apunta a lo prelingüístico con posiciones defendidas por Gadamer en su gran libro *Verdad y método.*

I. HISTÓRICA

Propondré algunas indicaciones con miras a una Histórica prelingüística. A diferencia de la historia (*Historie*) empírica, la Histórica como ciencia teórica no se ocupa de las historias (*Geschichten*) mismas, cuyas realidades pasadas, presentes y quizá futuras son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas (*Geschichtswissenschaften*). La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias (*Geschichten*). Inquiere aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar. La Histórica apunta, por consiguiente, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos (*Ereigniszusammenhänge*) como su representación.

Heidegger ofreció en *Ser y tiempo* un escorzo de ontología fundamental, que aspiraba entre otras cosas a derivar, diría que casi necesariamente, la condición de posibilidad de una *Historie* así como la condición de posibilidad de una *Geschichte*[2] a partir del análisis exis-

2. La diferencia y posterior convergencia a partir del siglo XVIII entre *Historie* y *Geschichte* la expone Koselleck en «Historia magistra vitae»: «En el ámbito lingüístico alemán, por empezar con ello, se produjo un deslizamiento semántico que vació de su sentido al viejo *topos* o, al menos, impulsó este vaciamiento. La palabra extranjera *Historie*, que había obtenido carta de naturaleza alemana y significaba preferentemente la relación, el informe (*Bericht*), la narración de lo sucedido (*Erzählung von Geschehenem*)

tenciario (*Existentialanalyse*) del *Dasein*[3] finito. Tensada entre nacimiento y muerte, la estructura fundamental del *Dasein* humano es su maduración: brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada sólo en el precursar la muerte (*im Vorlauf zum Tode*). Como dijo Inocencio III: «Morimos mientras vivimos y sólo cuando dejamos de morir, dejamos de vivir».*

La intención sistemática de Heidegger era precisamente temati-

---

y especialmente las ciencias históricas (*historischen Wissenschaften*), fue relegada visiblemente en el curso del siglo XVIII por la palabra *Geschichte*. La marginación de la *Historie* en favor de la *Geschichte* se realizó aproximadamente a partir de 1750 con una vehemencia medible estadísticamente. Pero *Geschichte* significa en primer lugar el evento (*Begebenheit*) o una serie de acciones efectuadas o sufridas, cometidas o padecidas; la expresión se refiere más bien al mismo acontecer que a su informe. Ciertamente, y ya desde hace tiempo, la *Geschichte* incluía en su significado también el informe, así como, a la inversa, la *Historie* indicaba el acontecimiento mismo. [...] Cuanto más convergían la *Geschichte* como acontecimiento (*Ereignis*) y como representación (*Darstellung*), tanto más se preparaba lingüísticamente el viraje trascendental que debía conducir a la filosofía de la historia del Idealismo. La *Geschichte* como nexo entre acciones se fusionó con su conocimiento. La afirmación de Droysen de que la *Geschichte* sólo es el saber de ella misma es el resultado de esta evolución. Esta convergencia de un doble sentido obviamente modificó también el significado de una *Historie* como *magistra vitae*» (*Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos pasados*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 50 —no nos hemos atenido literalmente a esta traducción—). Véase asimismo el artículo «Geschichte, Historie» perteneciente al vol. 2 del léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett Verlag, Stuttgart, 1975, págs. 593-717. Ante la imposibilidad de encontrar correlatos exactos de ambos términos en castellano, hemos optado por traducirlos como «historia», incluyendo entre paréntesis el original alemán. En caso de omitir el paréntesis, nos referimos a *Geschichte*, pues este término sumará a su significado originario de historia acontecida el de *Historie* o historia relatada, indicando tanto la serie de acontecimientos como su narración. A fin de distinguir la Histórica (*Historik*), en cuanto doctrina trascendental de la historia, del adjetivo «histórica» (*geschichtlich, historisch*), emplearemos la mayúscula para la primera. (*N. del t.*)

3. Preferimos mantener en alemán, como tecnicismo heideggeriano, el término *Dasein* introducido en *Ser y tiempo* para referirse al ser ahí o al estar ahí humano. (*N. del t.*)

* Inocencio III, *De contemptu mundi*, Lib. I cap. XXIV (Migne, J. P., PL 217 Sp. 714 A).

zar de tal modo la posibilidad del no-ser en el «precursar» la muerte (*Vorlauf zum Tode*) que el horizonte de sentido de toda experiencia del ser debía aparecer en la maduración del *Dasein*. Pero en el análisis de su determinación de la finitud se intercalaron, sin embargo, numerosas categorías e interpretaciones legibles antropológicamente, susceptibles de ser perfeccionadas y ampliadas, por mucho que el propio Heidegger se afanase por oponerse a semejante «antropologización». Así en sus análisis se han introducido conceptos como «cura» (*Sorge*) y «angustia» (*Angst*), o como «aceptación del destino» (*Schicksals*) e «historia como sino» (*Geschick*), conceptos como «propiedad e impropiedad» (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*), «pueblo», «fidelidad», «herencia», «ser libre para la muerte» (*Freisein zum Tode*) y, finalmente, «muerte», «culpa» (*Schuld*), «conciencia» (*Gewissen*) y «libertad» (*Freiheit*). En suma, ya no se podía cancelar la semántica política de esta terminología adoptando medidas preventivas de orden metodológico. Quien antes de 1933 hablaba de resolución precursora de la muerte (*zum Tode vorlaufender Entschlossenheit*), después de 1945 ya no podía sustraerse a la ideologización de esta expresión. Muchas de estas determinaciones están hoy desvaídas, saben a rancio o se han quedado obsoletas y necesitan ya una traducción histórica para continuar siendo legibles como categorías de una ontología fundamental y pretender perdurar. Pero aquí no se trata de elucidar el *pathos* de los años 20 desde el punto de vista de la crítica de las ideologías. Para nosotros se plantea ahora más bien la cuestión de juzgar si las determinaciones de Heidegger, citadas de un modo general, bastan para desarrollar una Histórica que logre derivar también las condiciones de posibilidad de historias a partir de la determinación fundamental de la finitud y de la historicidad. Me parece que, al resultar insuficientes, éste no es precisamente el caso.

El hombre como *Dasein* no es todavía libre para su prójimo —una temática de Löwith—[4] ni abierto en su conflictividad con sus semejantes. Los tiempos de la historia no son idénticos y ni siquiera derivables

4. Véase el Prólogo de R. Koselleck a Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992, págs. 13-18. (*N. del t.*)

enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*. Desde el comienzo, los tiempos de la historia están constituidos por interrelaciones humanas. Se trata siempre de la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo (*Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen*), de determinaciones de diferencias que contienen su propia finitud irreductible a una «existencia» (*Existenz*).

Por lo tanto, querría en primer lugar ampliar la oferta de categorías. Me parece oportuno completar especialmente las determinaciones de finitud de la analítica del *Dasein* de Heidegger para dirigir la atención a la posibilidad de historias factuales (*tatsächlicher*). El par antitético (*Oppositionspaar*) central de Heidegger —el «estar arrojado»[5] [*Geworfenheit*] (considerado empíricamente, el nacimiento) y el «precursar» la muerte [*Vorlaufen zum Tode*] (empíricamente, el tener que morir) [*Sterbenmüssen*]— se puede completar con otras determinaciones antitéticas, que definen el horizonte temporal de nuestras experiencias de finitud con mayor rigor y, en cualquier caso, también de un modo diverso. Y nada debe turbarnos el hecho de que se trate de categorías que aconsejan una ampliación en la antropología histórica, pues fueron justamente las categorías del propio Heidegger las que, por su legibilidad e interpretabilidad antropológicas, provocaron una Histórica, aunque tan sólo permitían una fundamentación insuficiente. En efecto, con las nociones de «proveniencia» (*Herkunft*), «herencia», «fidelidad», «sino», «pueblo», «destino», «cura» y «angustia», para repetir sólo algunas determinaciones importantes, no se logra una fundamentación suficiente de las condiciones de posibilidad de historias.

Querría servirme de cinco categorías bien conocidas que parecen, sin embargo, idóneas, en cuanto pares antitéticos, para tematizar algo así como la estructura fundamental temporal de posibles historias.

1. Para posibilitar historias, la determinación central de Heideg-

5. Este término heideggeriano se ha vertido también al castellano como «arrojamiento» o, conforme a las versiones de Gaos (*El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México) y de Sacristán (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), Crítica, Barcelona, 1995), «estado de yecto» y «derelicción», respectivamente. (*N. del t.*)

ger del «precursar la muerte» (*Vorlaufen zum Tode*) debe ser completada con la categoría del «poder matar» (*Totschlagenkönnen*). Las historias de los hombres se caracterizan por el hecho de que siempre, una y otra vez, han convertido en objetivo de sus denuedos la supervivencia, y ello no sólo en el horizonte de su tener que morir (*Sterbenmüssens*). Desde las hordas recolectoras y cazadoras, hasta las superpotencias bien equipadas de armas atómicas, la lucha por la supervivencia está siempre bajo la amenaza de muerte a los otros o más aún proferida por el otro. Esta amenaza puede, como es sabido, limitar el uso efectivo de la fuerza. El verdadero riesgo de la supervivencia entraña la oportunidad de que los hombres organizados se maten mutuamente y que a veces incluso crean, por razones de supervivencia, que tienen que matarse (*umbringen*) entre sí. «En cierto sentido una carga de caballería se asemeja bastante a la vida ordinaria. Mientras te mantengas firme sobre la silla, con tu caballo sujeto y bien armado, muchos de tus enemigos te dejarán libre el camino. Pero tan pronto como hayas perdido un estribo, se te haya partido una rienda o caído el arma, estés herido tú mismo o lo esté tu caballo, entonces será el momento en que desde todos lados tus enemigos se abalanzarán sobre ti.» Así describe Churchill una de las últimas batallas a caballo en las que él mismo participó en Sudán. «Bloqueados en medio de la masa enemiga, asediados por todas partes, acribillados y lacerados por lanzas y sables, [mis camaradas] fueron derribados de sus caballos y despedazados por la furia enemiga.»*

En la dicción de Heidegger cabe aseverar de manera fundada que el «poder matarse» (*Sichumbringenkönnen*) mutuamente es tan originario como el «precursar la muerte», mientras se trate del *Dasein* como un *Dasein* histórico. Por eso el mantenimiento y la preservación de la paz o su restablecimiento tras una guerra constituyen también una conquista histórica.

¿Qué tipos de fenómenos históricos en el curso del tiempo se tematizan también para investigar los rasgos característicos de una po-

* Winston S. Churchill, *Weltabenteuer im Dienst*, Hamburgo, 1954, pág. 122 [es la versión alemana de *My Early Life*, Londres, 1930, págs. 206-207]. [N. *del t.*]

sible guerra y de una posible paz, sus artes y sus aspectos comunes? Sin la capacidad de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos.

2. Tras el par antitético «tener que morir» y «poder matar» hay otra oposición, la de «amigo» y «enemigo».[6] Es de sobra conocido que esta pareja de conceptos procede del mismo contexto político que ha dado a *Ser y tiempo* su valor específicamente epocal, que lo hace ya hoy legible como un texto histórico. Pero sin perjuicio del sesgo político-ideológico de estos términos y de su aplicabilidad a las cosmovisiones, debemos tener claro que el par antitético amigo-enemigo considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de autoorganización humana. Sea que en la historia factual hayan combatido griegos contra bárbaros o griegos contra griegos, cristianos contra paganos[7] o

6. Esta pareja de opuestos forma parte de la definición de lo político expuesta en el texto de Carl Schmitt *El concepto de lo político* de 1932 (ed. cast.: Alianza Universidad, Madrid, 1991). (*N. del t.*)

7. Véase «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos antónimos asimétricos», en *Futuro pasado*, págs. 205-250. Los pares aquí mencionados («helenos y bárbaros» y «cristianos y paganos») son denominados «conceptos antónimos asimétricos» (*asymmetrische Gegenbegriffe*): «Llamaremos "asimétricas" a aquellas atribuciones contrarias de manera desigual y aplicables sólo unilateralmente. [...] La historia conoce así numerosos conceptos antónimos que sirven para excluir un reconocimiento recíproco. Del concepto de sí mismo se deriva una determinación extraña (*Fremdbestimmung*) que, para quien es designado como extraño, puede equivaler lingüísticamente a una privación y *de facto* a una expoliación. En estos casos se trata de conceptos antónimos asimétricos. Su oposición es contraria, pero de un modo desigual. Como en la vida cotidiana, el uso lingüístico en la política se basa una y otra vez en esta figura fundamental de los conceptos antónimos asimétricos» (págs. 205-207). En cambio, «la pareja de conceptos amigo y enemigo se distingue por su formalidad política, proporcionando una red de posibles antítesis sin nombrarlas propiamente. A causa de su negación formal, se trata aquí por primera vez de conceptos antónimos estrictamente simétricos, dado que para "amigo" y "enemigo" existe una determinación de sí mismo o del enemigo que se puede aplicar, inversamente en los dos sentidos, por ambas partes. Son categorías del conocimiento cuyo contenido puede servir, de acuerdo con la experiencia histórica, para colmar asimétricamente ambos campos semánticos» (págs. 249-250). (*N. del t.*)

cristianos entre sí, sea que las unidades modernas de acción se constituyan en nombre de la humanidad y combatan el enemigo como inhumano, o que las unidades de acción se conciban como sujetos de clases para suprimir las clases en general, la expansión empírica presupone siempre, en su sucesión diacrónica, el par antitético amigo-enemigo. En lenguaje categorial se trata aquí de una oposición formal, que permanece abierta a toda atribución de contenido; por consiguiente, se trata de una especie de categoría trascendental de posibles historias. Y quien por inteligencia o simpatía humanitaria persevera e insiste en el mandamiento cristiano del amor al enemigo —su observancia acaso sea hoy un mandamiento de la autoconservación en nuestro globo, por motivos puramente maquiavélicos—, así como quien piensa servirse del amor cristiano al enemigo, presupone con necesidad lógica el par antitético amigo-enemigo. Como determinaciones existenciarias (*existentiale*),[8] las categorías son más rígidas y no se pueden exponer siquiera a una ideologización. Amigo o enemigo contienen determinaciones temporales del futuro, en las que el ser para la muerte (*Sein zum Tode*) puede quedar superado en todo instante por el ser para matar (*Sein zum Totschlagen*).[9] Quien conoce la frontera móvil entre Israel y Líbano o quien entabla nego-

8. Para distinguir entre *existentiell* y *existential*, los traduciremos respectivamente como «existencial» y «existenciario». (*N. del t.*)

9. La traducción de esta pareja no está exenta de controversia. El primer miembro, *Sein zum Tode*, se ha traducido por «ser para la muerte» —siguiendo, aunque no a pie juntillas, la propuesta de Gaos y atentos a la fórmula de Manuel Sacristán «ser respecto de la muerte»—. Aceptamos, no obstante, la precisa observación crítica de Félix Duque, quien reprueba una cristianización en demasía de Heidegger por su afinidad con el *homo viator* y ofrece, con miras a evitar esa distorsión, la alternativa de «estar a la muerte» (véase O. Pöggeler, *El camino del pensar en Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, pág. 46). El problema reside en el segundo miembro, pues la fórmula castellana «estar a matar», antítesis del anterior, expresa una actitud de enemistad que se nos antoja, sin embargo, insuficiente para recalcar la connotación de violencia que entraña *Sein zum Totschlagen*. Esta última expresión aporta un matiz específico de brutalidad que no tiene el otro término también vertido como «matar» (*umbringen*, más genérico y neutral). *Totschlagen* es una forma de *Umbringen*; literalmente significa «matar a golpes» y, por lo tanto, evidencia violencia física. (*N. del t.*)

ciaciones en Ginebra sobre los temas del armamento sabe que ninguna crítica ideológica basta para impedir que en cualquier momento se llenen y colmen existencialmente (*existentiell*) las categorías existenciarias. En el reconocimiento del otro como enemigo y no como encarnación del mal que se debe erradicar ya se alberga una esperanza de paz. Incluso quien considera acaso una exigencia desmedida la creciente exacerbación de la necesidad de distinguir entre amigo y enemigo y quiere escapar a esta exigencia, se reserva al menos la convicción de que se trata de un caso extremo, que por su potencial recurrencia hace posibles también historias venideras.

3. Detrás de la aguda exacerbación hay, en efecto, un par antitético más universal, a saber, la contraposición (*Gegensatz*) entre «interior» y «exterior», que constituye la espacialidad histórica. Si Heidegger ha mostrado la espacialidad del *Dasein* como cooriginaria con su ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), una Histórica debe entonces completar esta determinación en el sentido de considerar todo *Dasein* histórico dividido en un espacio interior y un espacio exterior. No hay ninguna unidad de acción social o política que no se constituya delimitando otras unidades de acción. Si todos los hombres son nuestro prójimo, cosa innegable, históricamente lo es cada uno de manera diversa. No hay historia de amor que no se cree sus propias relaciones internas y externas, por cuya tensión no se deje al mismo tiempo transportar. Y la oposición entre «interno» y «externo» aparece en todas las historias, incluso cuando las unidades de acción configuran un agregado de más de dos personas. También forman parte de toda relación interna y externa, con su graduación espacial en profundidad, determinaciones delimitadoras de lo interno respecto de lo externo. Desde una perspectiva diacrónica, cambian naturalmente los espacios, su densidad y su magnitud así como sus confines. E igualmente varían los conflictos, desencadenados y de nuevo regulados por eventuales trazados de las fronteras o bien resueltos por un desplazamiento de éstas.

Las épocas de la historia universal podrían definirse, desde el punto de vista del contenido, según las correlaciones entre lo interno y lo externo, comenzando por los grupos nómadas y cazadores y pasando a través de las formas complejas de organización de las culturas avan-

zadas hasta llegar a la actual sociedad mundial con su controvertida pluralidad. En la situación presente parece que los confines (*Grenzen*) se han tornado osmóticos, porque la presión creciente ejercida por los lazos económicos y técnicos ha aumentado la recíproca dependencia de todas las unidades de acción de nuestro globo. Pero también los confines osmóticos continúan siendo confines, cuya permeabilidad se controla hoy políticamente de modo más severo que en el pasado. El solapamiento de espacios en múltiples estratos no invalida la oposición fundamental entre las categorías de «interno» y «externo», sino que justamente la presupone. Esto se hace especialmente evidente en el caso de las unidades militares de acción propias de las organizaciones de grandes espacios (*Großraumorganisationen*)[10] en el Este y en el Oeste. La interdependencia global que crea espacios complejos y multiestratificados biológica o económicamente, condicionada entretanto también ecológicamente hasta el punto de incidir en las facturas de la calefacción y provocar la instalación de catalizadores, no basta para estabilizar mejor la definición de espacios no políticos.

La contraposición de «público» y «secreto»,[11] necesariamente

10. El concepto de *Großraum* procede de Carl Schmitt, quien lo rescata de su originario contexto técnico-industrial-económico para conferirle un sentido geopolítico. Schmitt considera la Doctrina Monroe como un precedente del *Großraumprinzip* en el derecho de gentes o derecho internacional. Un texto fundamental a este respecto lo constituye la conferencia que pronunció el 1 de abril de 1939 en la Universidad de Kiel con el título *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfrende Mächte - Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht* (Deutscher Rechtsverlag, Berlín/Viena/Leipzig, en la colección Schriften des Instituts für Politik und Internationales Recht an der Universität Kiel, Neue Folge, Band 7; hay varias ediciones inmediatamente posteriores y ya en 1941 se tradujo al castellano). La editorial berlinesa Duncker & Humblot ha sacado al mercado la reimpresión de la versión de 1941 y anuncia la publicación de trabajos schmittianos sobre esta cuestión (*Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten von Carl Schmitt aus den Jahren 1916-1969*, edición a cargo de G. Maschke). El congreso de historiadores alemanes celebrado en Trier en 1986 estuvo dedicado al tema «Espacio e historia» (*Raum und Geschichte*), y la conferencia de clausura (no publicada) la dictó Koselleck. (*N. del t.*)

11. Esta contraposición le sirve a Koselleck como hilo conductor para explicar el tránsito del absolutismo a la Ilustración y su culminación en la Revolución Francesa

entrecruzado uno en otro, constituye un aspecto particular de nuestra determinación de la antítesis de «interno» y «externo». También esta oposición estructura las condiciones de todas las historias posibles, ya nos refiramos ahora a ritos de iniciación de comunidades de culto o a asociaciones profesionales y grupos de intereses económicos, ya queramos tratar de procedimientos electorales políticos (y también de sus modalidades de pago) o de los órganos de decisión en política interior o exterior. Todo secreto delimita *per definitionem* un extrarradio público; todo espacio público, una vez institucionalizado, reproduce nuevos espacios secretos para poder continuar haciendo política. Esto abarca desde la política de la ONU hasta la de nuestras nuevas facultades. Su publicidad plural, producida corporativamente, conduce forzosamente a foros de debate secretos de los grupos organizados que deben preceder a las juntas de facultad, a fin de que éstas sigan conservando su capacidad de trabajo. Luego todas las relaciones internas y externas, en cuanto tendentes a una delimitación de secreto y publicidad, poseen siempre un coeficiente operativo temporal, cuya efectividad puede ser mayor o menor. De otro modo no es posible mantener en marcha la capacidad operativa de los agentes. Por supuesto, la interacción puede ser dosificada de manera diferente. Los límites entre «secreto» y «publicidad» son mucho más permeables en las democracias occidentales, y su determinación posibilita una elasticidad que se corrige mutuamente, aunque favorece también una relativa lentitud del actuar. En la zona bajo régimen comunista el control de fronteras sirve preferentemen-

---

(véase su tesis doctoral —presentada en Heidelberg, donde Gadamer enseñó filosofía desde 1949— *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959), ed. cast.: Rialp, Madrid, 1965). El autor dedica este trabajo a Carl Schmitt, quien, como es notorio, además de subrayar la importancia de la literatura del arcano, imputa a la Ilustración —al carácter pernicioso de la publicidad— y a la Revolución la presunta responsabilidad de las patologías modernas. Este lastre schmittiano motiva el repudio de las tesis del libro por parte de Habermas en su reseña *Crítica a la filosofía de la historia* (1960) (en *Perfiles filosófico-políticos*, ed. cast.: Taurus, Madrid, 1975, págs. 383-386), a pesar de las apreciables concomitancias con la obra del último *Historia y crítica de la opinión pública* (1962) (ed. cast.: G. Gili, Barcelona, 1981). (*N. del t.*)

te para dirigir la opinión pública (*Öffentlichkeit*) de manera funcional según la impenetrable planificación interna dictada por los órganos del Comité Central. Por más que aquí sea posible actuar con mayor celeridad, imperan, sin embargo, la rigidez y la falta de elasticidad.

Incluso el test moral de la publicidad que Kant reclama para ordenamientos jurídicos conformes a la razón,[12] no puede impedir que la viabilidad de las modificaciones permanezca ligada a sus fases secretas de planificación. De lo contrario, toda reforma fracasaría ya por los propios principios que la inspiran. La historia de las reformas prusianas constituye un buen ejemplo de cómo los principios de la liberalización, que son susceptibles de publicidad y exigen publicidad, se pudieron imponer sólo manteniendo apartada de los procesos de decisión, lo más lejos y el máximo tiempo posible, la publicidad políticamente reinante, dominada por los estamentos nobles, situación que se prolongó hasta que se pudieron poner en marcha las reformas en nombre de una publicidad futura de nuevo cuño (*zukünftigen Öffentlichkeit*). Si los viejos estamentos hubieran participado ya en la fase en que las reformas económicas estaban en proyecto, no se habría acometido ninguna reforma en absoluto.[13]

Y quien formula el postulado de una discusión libre de toda dominación (*herrschaftsfreien*) se sirve de aquella franquicia temporal (*Zeitenthobenheit*) que no puede existir en vista de la determinación de los límites entre «secreto» y «publicidad» relevantes para la ac-

12. Especialmente en el *Apéndice* a *La paz perpetua* (vol. VIII de la edición de la Academia de Berlín, págs. 381-386). (*N. del t.*)

13. Koselleck ha estudiado exhaustivamente este tema en su escrito de habilitación *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (1967). Inspirado por Koselleck, Lucian Hölscher ha discriminado los diferentes significados del término alemán *Öffentlichkeit* —opinión pública, público, sociedad civil, aparato o administración pública, publicidad— sobre todo en los siglos XVIII y XIX (*Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Klett Cotta, Stuttgart, 1979). (*N. del t.*).

ción. De este modo, la antítesis entre «secreto» y «público» forma parte, en cuanto aspecto especial de la antítesis entre «interno» y «externo», de las condiciones estructurales de posibles historias. En su conjunto están bajo la presión del tiempo, para cuya exoneración o compensación el límite entre lo secreto y lo público se debe trazar y observar de nuevo una y otra vez. El caso «Watergate» representó una violación criminal de esta barrera.

4. El análisis de la finitud, mediante el cual Heidegger ha hecho aflorar el horizonte de la temporalidad y de la historicidad para demostrar la posibilidad de la historia en general, necesita aún una ulterior diferenciación. Hay que diferenciar a su vez el así denominado «estar arrojado» (*Geworfenheit*) —que, a pesar de sus asociaciones con el reino animal, se refiere a la coacción para aceptar el propio *Dasein* y, hablando empíricamente, al nacimiento con que se inicia la vida y, por tanto, también ya la muerte, esta determinación de la finitud de cuya premisa fáctica puede ser derivada la maduración— para fundamentar las condiciones de posibilidad de historias. Propongo la categoría de la generatividad, en caso de admitir el uso de este término técnico. Hannah Arendt habla en el mismo sentido de natividad o natalidad (*Gebürtlichkeit oder Natalität*).[14] Desde el punto de vista biológico equivale a la sexualidad natural, donde se origina la procreación de la prole. En ella se funda la transformación antropológica que, a partir de una base zoológica, crea una realidad universalmente humana. Aquí se quiere sólo mostrar que la relación entre hombre y mujer conduce, a través de la generatividad, a la determinación de la relación entre padres e hijos, entre generaciones. A la generatividad, en cuanto determinación —por decirlo así— trascendental, corres-

14. Hannah Arendt emplea este término como una categoría central del pensamiento político en su obra *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, págs. 8-9, 177-178, 190-191, 247 (ed. cast. en Paidós, Barcelona, 1993, págs. 22-23, 201-202, 214, 266). La acción es el ejercicio de una facultad de iniciativa que la autora judía entiende en un sentido radical; esto es, la acción —aunque también la labor y el trabajo— se halla profundamente arraigada en la condición humana de la natalidad (*natality*), por la capacidad del hombre de empezar algo nuevo y, por tanto, de actuar (pág. 9; ed. cast., págs. 22-23). (*N. del t.*)

ponde, desde el punto de vista empírico, la sexualidad humana, como también la realidad y la actividad de las generaciones en su sucesión diacrónica. En la generatividad está contenida aquella finitud perteneciente a los presupuestos temporales para expeler siempre nuevas historias posibles. La sucesión inevitable de generaciones, en su reengendradora superposición fáctica y temporal, lleva siempre a nuevas exclusiones, a determinaciones diacrónicas de lo interno y lo externo, al antes o al después respecto a las unidades de experiencia específicas de cada generación. Sin estas exclusiones ninguna historia es pensable. Los cambios y choques generacionales son constitutivos por antonomasia del horizonte temporal finito, por cuyo respectivo desplazamiento y solapamiento generativo acontecen las historias. Las experiencias son específicas de cada generación y, por tanto, no son transmisibles inmediatamente.

La revuelta estudiantil de finales de los años 60 fue conducida por la primera generación que no había llegado a vivir la segunda guerra mundial. Esta generación, sin embargo, sí que debió confrontarse con las experiencias de sus padres, que habían vivido la época del nacionalsocialismo y que quedaron marcados por ella. La ruptura generacional estaba preprogramada, por decirlo así, a modo de reproche; las situaciones conflictivas estaban apuntadas en la fractura entre generaciones y, atendiendo al contenido, sus motivos pueden fundamentarse también históricamente. Sólo resultó imposible resolver directamente la estructura del reproche inherente a este conflicto generacional.

Luego todas las historias factuales se pueden subdividir según dos posibilidades: o bien es posible tender un puente sobre la fractura siempre dada previamente entre las generaciones, o no lo es. Piénsese en los rituales que pretenden regular el ingreso de las sucesivas generaciones en el mundo de los así llamados adultos mediante una iniciación o prueba, es decir, mediante el ingreso en nuevas relaciones internas y externas. O piénsese en las institucionalizaciones derivadas de los juramentos prestados, por de pronto a título personal, para renovar con cada nueva generación la identidad de la comunidad de acción. O piénsese en los comicios electorales recurrentes para poder integrar políticamente en un sistema democrático las experiencias cambiantes de las ge-

neraciones siguientes. O piénsese en la institución de la emancipación, cuya estructura iterativa posibilita por sí sola su duración. Sería un error creer que la emancipación, que está siempre condicionada generacionalmente, pueda un día ser definitiva y universal. No cabe eternizar ontológicamente la mayoría de edad (*Mündigkeit*) como tal o cosificarla en lo que respecta al contenido. El lema conmovedor «no confíes en nadie mayor de treinta años», del que tanto se enorgullecían los estudiantes, sólo podría haber sido verdadero si, diez años después, no hubiera puesto a estos mismos estudiantes del lado de los agraviados.

En vista de la maduración de las generaciones, cualquier clase de emancipación que comporte una innovación jurídica, política o social puede hacerse realidad sólo si es repetible como determinación formal, pues el contenido nunca puede ser fijado por escrito ni eternizado, por ejemplo como una presunta meta de la historia.

Obviamente, la experiencia dada de la fractura, intrínseca a la generatividad, puede conducir también a alteraciones violentas, como son habituales en las guerras civiles o revoluciones. El rechazo generacional constituye uno de los presupuestos elementales de toda historia que va madurando, ya sea neutralizada institucionalmente o modificada revolucionariamente. Esto, no obstante, es una cuestión de la historia fáctica, y la determinación de su posibilidad está contenida en la generatividad.

5. Pertenece a nuestro contexto un par antitético que, a pesar de ser un anacronismo propio de la antigua Europa, conserva la misma formalidad y fuerza explicativa que todas las categorías mencionadas hasta ahora. Me refiero a «amo» y «esclavo». Platón enumera seis diversas relaciones conforme a las cuales surgen por naturaleza vínculos de dependencia que ayudan a crear relaciones de dominación (*Herrschaftsverhältnisse*) en el campo de lo político, pero igualmente conflictos políticos. Platón define como dependencia, que por naturaleza no provocaría conflictos o pretensiones heterónomas, sólo una relación: vivir según leyes.[15] Desde el punto de vista formal, se trata,

15. *Las Leyes*, III, 690 a-d. Este par antitético puede vertirse asimismo al castellano, siendo una traducción habitual, como «señor» y «siervo». A propósito de la for-

por consiguiente, de relaciones [jerárquicas] de arriba abajo. También ellas pertenecen a las determinaciones de la finitud, sin las cuales, a pesar de todos los adelantos técnicos de la autoorganización política, no son posibles historias. Una de estas características es la desnuda relación de poder (*Machtverhältnis*) de los fuertes frente a los débiles. El diálogo de los melios de Tucídides ha sido sin duda repetido en Moscú, cuando Dubcek buscaba salvar la libertad de Praga. En el diálogo entre atenienses y melios[16] y en el diálogo entre Moscú y Praga, se puede mostrar empíricamente quién estaba arriba y quién abajo. La situación nada varía, pues entran en juego siempre nuevas dependencias, siquiera sea para llegar a dominar las condiciones finitas de historias posibles. Despotismo o tiranía, como formas manifiestas de injusticia, son sólo casos extremos que llaman la atención sobre peligros posibles, pero no necesarios, mientras las relaciones de dependencia permitan al mismo tiempo un cambio o inversión por parte de la autoridad, los usos y costumbres o la tradición, o por acuerdo y ley. Toda revolución que ha alterado las relaciones de fuerza (*Gewaltverhältnisse*) de modo violento acaba estableciendo nuevas relaciones de fuerza. La legitimación será tal vez nueva, otras serán las relaciones jurídicas, quizás incluso mejores, pero nunca se ha cambiado nada en la relación arriba-abajo reinstaurando formas de dependencia organizadas de nuevo y reguladas legalmente. Hasta un acuerdo entre iguales recurre a la fuerza política para estabilizar las relaciones.

¿Dónde se encuentra, por tanto, el punto de confluencia de los cinco pares antitéticos citados que prepara el camino para una Histórica? Según Heidegger, se trata de determinaciones existenciarias (*existentialen*), es decir, en cierto modo de categorías trascendentales que nombran la posibilidad de historias, sin por eso hacer ya suficientemente descriptibles historias concretas. El catálogo de categorías apunta al cumplimiento (*Einlösung*) empírico, sin por eso poder

---

malidad de estas categorías véase «"Espacio de experiencia" y "Horizonte de expectativa", dos categorías históricas» (*Futuro pasado*, págs. 334-335). (*N. del t.*)

16. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro V, 84-96. (*N. del t.*)

captar la variedad de las historias que efectivamente acontecen. Siempre deben añadirse condiciones suplementarias para poder conferir a una historia su carácter de realidad, como quiera que esté construida. Mencionemos sólo los numerosos ámbitos de la vida que hay que añadir a los que se deriven de la esfera religiosa, cultural, económica, política, social o definida de cualquier otro modo, para poder hacer representable la historia.

¿Por qué entonces enumerar las condiciones mínimas trascendentales? Como pares antitéticos, son idóneas para ilustrar las estructuras de la finitud que, por excluirse mutuamente, evocan tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción y dentro de éstas. Las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir (*eingelöst werden können*). Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar (*verwirklichen*) algo «en el tiempo». Por tanto, son necesarias determinaciones antitéticas que expresen aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique. Amigo y enemigo, padres e hijos, alternancia de generaciones, antes o después, las tensiones entre arriba y abajo así como las tensiones entre interno y externo o bien entre secreto y público siguen siendo constitutivas de la formación, del desarrollo y de la eficacia de las historias.

Hasta ahora se ha tratado de un esbozo teórico, ciertamente ostentativo, que debe llevar adelante el análisis existenciario (*Existentialanalyse*) de Heidegger en una dirección que este autor no tomó en consideración. Es decir, se trata de entender la posibilidad de historias, mientras que Heidegger se contentó con la categoría de la historicidad. Esta categoría, por así decirlo, exponía la experiencia de la relatividad del historicismo en una duración legible positivamente, sin ayudar de tal manera a fundamentar trascendentalmente la diversidad de historias reales.

II. Histórica y hermenéutica

En el esbozo de una posible Histórica he omitido a sabiendas hasta ahora una categoría que todos los presentes esperaban oír con razón precisamente aquí y hoy, teniendo en cuenta nuestra temática: la lingüisticidad. Partiendo de Heidegger, pero también sobrepasándolo —gracias, especialmente, a su *grandezza* humanista y científica—, Gadamer ha colocado este aspecto en el centro de su hermenéutica filosófica. El tradicional círculo hermenéutico[17] en el proceso de comprensión de cualquier texto y discurso —por cuanto parte y todo se presuponen recíprocamente para poder ser comprendidos— había sido situado en un plano más profundo ya por Dilthey y Heidegger. La existencia (*Existenz*) humana es un *Dasein* histórico, porque está siempre orientado hacia la comprensión de un mundo que es a la vez aprehendido y constituido lingüísticamente en el mismo acto. La remisión de toda experiencia del mundo a su interpretación del mundo es cooriginaria con la posibilidad de su expresión lingüística (*sprachlichen Ermöglichung*) y, por consiguiente, como toda lengua, es también histórica. Así pues, la hermenéutica, antes de todas las diferenciaciones científicas y aplicaciones metódicas, es primordialmente la doctrina de la inserción existencial en lo que se puede denominar historia (*Geschichte*), posibilitada y transmitida lingüísticamente. A Gadamer le importa la verdad histórica y sólo subsidiariamente el método. El título *Verdad y método* tiene en sí algo de productiva inducción al error. La cópula «y» no liga verdad y método como en el caso de mujer y hombre. Pero el método tampoco es la conversión de la verdad en moneda para explotar hasta el último céntimo. Permítaseme más bien este parangón: se trata de una doctrina climática universal, en la que también un pequeño aguacero encuentra su propio lugar.

La hermenéutica, como doctrina de la comprensión, posee un

17. Véase *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, págs. 227, 244 y sigs., 331 y sigs., 360 y sigs., 620 (*N. del t.*).

rango histórico-ontológico, y la lingüisticidad constituye el modo de ejecución ínsito en ella que no se deja objetivar metódicamente. Sin este tipo de posibilidad dada previamente de experiencia del mundo, el *Dasein* humano, más allá de todas las ciencias, ni siquiera es pensable. De esta manera la determinación de la relación entre hermenéutica e Histórica se muestra sin duda bajo una nueva luz.

¿Qué caracterizaba el proyecto categorial con el cual la Histórica, tal como se ha descrito, delinea las condiciones trascendentales de posibles historias? Se trataba siempre de determinaciones que apuntaban a estructuras prelingüísticas y extralingüísticas. Pues tanto en el caso de las determinaciones formales universales de «dentro» y «fuera», «arriba» y «abajo», «antes» o «después», como en el de las determinaciones formales más concretas de «amigo» y «enemigo», de «generatividad», de «amo» y «esclavo» y de «publicidad» y «secreto», se trataba siempre de determinaciones categoriales que apuntan a modos de ser (*Seinsweisen*) que, aun debiendo ser mediados lingüísticamente, no se diluyen objetivamente en la mediación lingüística, sino que poseen también su propio valor autónomo. Son, por consiguiente, categorías tendentes a un modo de ser de historias posibles que provocan sólo algo parecido a entender y comprender. La hermenéutica estaría entonces, por así decirlo, condenada a reaccionar ante un acontecimiento predeterminado teóricamente por la Histórica. Luego la Histórica remite —formulado en términos sencillos— a nexos de acciones, a formaciones de finitud en un ámbito también extralingüístico; la hermenéutica remite a su comprensión. Esta respuesta tiene indudablemente un cierto valor intrínseco, pero resulta demasiado simple para ser sólo verdadera.

Por eso, en conclusión, nos preguntamos todavía una vez más por el *status* lingüístico de las categorías empleadas en nuestra descripción de las condiciones trascendentales de posibles historias. Una objeción que podría plantear la hermenéutica rezaría como sigue: este tipo de Histórica aquí esbozado es sólo un corte lingüístico (*sprachlicher Ausschnitt*), un aspecto; incluso es sólo una entre otras posibles Históricas pensables. Es una Histórica que apunta a aquellas condiciones metahistóricas que el hombre comparte también con los anima-

les. No es una Histórica derivable, por ejemplo, de las categorías de trabajo y división del trabajo, como en Marx. Sólo si se considera en el horizonte de su génesis lingüística es posible comprender hermenéuticamente cómo se ha llegado a esta o a aquella otra Histórica. Algunos restos de textos van a la deriva arrastrados por la corriente del acontecer de la tradición; son fragmentos teoréticos procedentes sobre todo de la historia efectual de la teoría política, desde Platón hasta Carl Schmitt. Un pobre historiador está afincado en la orilla de este río o se figura estar allí y escoge entre esos restos aquellos que le sirven para poder continuar navegando en el río del acontecer, bien provisto de nuevos aparejos teoréticos.

Ahora bien, a pesar de la desafortunada metáfora, esta descripción no es enteramente falsa. Atina en lo tocante a la proveniencia lingüística, a la aceptación de la herencia, a la controversia con la tradición precedente de Históricas escritas y a las definiciones de enlace (*Anschlußdefinitionen*) en el horizonte de la continuidad, llámense como se quieran. Pero con ello la Histórica desarrollada aquí sólo a título de ejemplo todavía no se ha convertido, en lo concerniente a su contenido, en un subcaso de la hermenéutica: no basta con que el origen de la teoría histórica sea demostrable lingüísticamente o con que esta teoría pueda ser concebida como una respuesta lingüística a una pregunta previamente dada.

Para la tarea científica de una Histórica importa lo que es capaz de ofrecer analíticamente a fin de encontrar un orden racional en el caos de hallazgos históricos o de la presciencia histórica. La historia misma, una vez aceptado este vocablo cargado de ideología, es insensata —sensato es a lo sumo su análisis—. Lo importante, por consiguiente, parece ser esto: ¿tematiza una Histórica estructuras de posibilidad de historias ante las cuales una doctrina de la comprensión sólo puede reaccionar? Aun cuando se pudiera demostrar por qué vía el historiador ha llegado a su Histórica, nada se habría establecido todavía acerca de si el resultado es aplicable o no a los hallazgos precitados o, dicho de otro modo, si hace visible y al mismo tiempo metódicamente controlable la verdad.

La determinación de relación se torna entonces sin duda todavía

más complicada, si se supone que ambas, hermenéutica e Histórica, remiten permanentemente a la lingüisticidad para poder reflexionar sobre su *status* recíproco.

Partamos de dos tesis fuertes (*starken*) que Gadamer defiende de continuo y que son esclarecedoras para nuestro propósito. En primer lugar, Gadamer afirma que, aunque nuestra experiencia del mundo es posibilitada y mediada lingüísticamente, nunca es sólo un proceso lingüístico ni se agota en el lenguaje. Al contrario, en todo procesamiento lingüístico (*Versprachlichung*) importa el objeto que es expresado lingüísticamente. Por tanto, también el objeto de la Histórica permanece en el ámbito de la hermenéutica universal. Pero Gadamer, en su discusión con Habermas y Apel, llega hasta el extremo de subrayar la inasequibilidad (*Uneinholbarkeit*), la inalcanzable pretensión de sentido (*unerreichbare Sinnvorgabe*) que la historia impone a todo intento de comprender y que la hace superior a todo esfuerzo hermenéutico. «Esto no es sino la elucidación de la verdadera temática hermenéutica. Ella encuentra su propia y completa legitimación en la experiencia de la historia.»* La superioridad de lo que se debe comprender no es nunca enteramente asequible (*einholbar*) mediante una interpretación. Pues entonces la temática de la Histórica sería, por decirlo así, un caso muy particular en el cual todo lenguaje se afana en vano.

En segundo lugar, Gadamer destaca que, incluso en el marco metódicamente más reducido de las ciencias ligadas a textos y de sus interpretaciones, la actitud histórica frente a las fuentes difiere considerablemente de las ciencias del espíritu afines que trabajan asimismo vinculadas al texto. Entre las ciencias interpretativas de textos, la ciencia histórica posee un rango que representa casi la superación de todo proceder hermenéutico. Expliquémoslo brevemente.

* Hans-Georg Gadamer, *Replik*, en: *Hermeneutik und Ideologiekritik, Theorie-Diskusion*, Francfort del Meno, 1971, pág. 302 [ed. cast.: «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 255. Sin embargo, la traducción castellana omite varias palabras de la versión original. Nosotros no nos hemos atenido a esta versión]. [*N. del t.*]

El modo de proceder del jurista, del teólogo y del filólogo tienen en común el hecho de atribuir al texto una posición genuina, [cuyo trasfondo] en cierta manera no es cuestionable (*nicht hinterfragbare*).

La exégesis de las leyes ordena las respectivas casuísticas de tal suerte que sus elementos son subsumibles bajo el enunciado de la ley para poder inferir una sentencia justa. Un caso jurídico subsumido bajo una ley es estructurado lingüísticamente de modo diferente del caso planteado desde el punto de vista psicológico o histórico-social. El atenerse al texto literal de la ley preforma la historia del caso de una manera que influye en la decisión y facilita la aplicación. El texto de la ley tiene, por consiguiente, una función regulativa en la interpretación de la historia que le es atribuida. El caso que acaba, por ejemplo, en un veredicto de culpabilidad, bajo otros aspectos —al trasluz de la psicología, la moral o la crítica de la ideología— puede mostrar su inocencia, contrariamente a la interpretación jurídica.

Si la interpretación de la ley se modifica con arreglo a las condiciones político-sociales variables, la exégesis del texto histórico no le va a la zaga. Debe haber factores previos al cambio del análisis de la comprensión y de la aplicación. Y si una jurisprudencia creativa, variable, presenta un caso bajo una nueva luz, en contra de la exégesis legal vigente, entonces la parte productiva y reactiva a la historia es más fuerte que lo que podía serlo hasta ahora en la hermenéutica jurídica la parte interpretativa y receptiva. Pero la decisión de si un texto debe ser nuevamente interpretado o la ley incluso modificada, por la aparición de un nuevo estado de cosas (*Sachverhalte*),[18] es un acto productivo que corresponde primeramente a la Histórica como fundamento teórico y sólo secundariamente a la hermenéutica. En una de sus tesis Gadamer afirma que la historia se cumplimenta sin tomar

18. Como se puede constatar, nos hemos sumado a la tradición wittgensteiniana de verter este término, al hilo del *Tractatus*, por «estado de cosas». No obstante, más adelante, en la *Respuesta* de Gadamer, se lo desmenuza en sus partes para mostrar que literalmente significa el modo en que la cosa se comporta o se conduce (*Sache* = cosa, *Verhalt* = comportamiento o conducta). Luego «estado» no se refiere aquí a ningún momento de pasividad. (*N. del t.*)

en consideración a los hombres. A la comprensión lingüística, que recurre a un texto legal dado, le debe preceder, por consiguiente, una comprensión de la historia o, más exactamente, del cambio histórico que se refleja en nuevas leyes o en interpretaciones radicalmente nuevas de viejos textos.

En comparación con los textos jurídicos, los teólogos y los filólogos están todavía más estrechamente ligados al *status* de sus fuentes. El teólogo debe remitirse siempre a la palabra de Dios tal como se ha revelado en el texto de la Biblia. E incluso si, como decía Nietzsche, Dios había aprendido mal el griego cuando dictó el Nuevo Testamento,[19] aun entonces el texto de la revelación conserva su fuerza expresiva potencialmente dogmática. Aunque el objeto tratado en el texto bíblico pueda ser relativizado históricamente y reconsiderado en vista de los nuevos desafíos, sin embargo, la Biblia, como texto de la revelación, mantiene su pretensión de unicidad ante la que el creyente debe reaccionar de inmediato.

También el filólogo estará inclinado a conferir un peso propio al texto por él editado y comentado, peso que será aún mayor si la forma lingüística ha logrado la inconfundibilidad e insuperabilidad de una poesía. El objeto expresado en el texto permanece sometido a su forma lingüística.

El historiador procede de otro modo: se sirve básicamente de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos. Por consiguiente, tematiza, más que todos los otros exégetas de textos, un estado de cosas que en cualquier caso es extratextual, aun cuando él constituya su realidad sólo con medios lingüísticos. Suena casi a una ironía. Funda-

19. El aforismo de Nietzsche, perteneciente al apartado «Sentencias e interludios» de *Más allá del bien y del mal*, reza como sigue en el original alemán: «Es ist eine Feinheit, daß Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte - und daß er es nicht besser lernte» (Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, edición a cargo de Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. II, pág. 633). A. Sánchez Pascual lo traduce así: «Constituye una fineza el que Dios aprendiese griego cuando quiso hacerse escritor... y el que no lo aprendiese mejor» (Alianza Editorial, Madrid, 1978, 4ª edición, pág. 101). (*N. del t.*)

mentalmente en la unión con las ciencias del espíritu, y no en la praxis de la investigación, el historiador tiene menos dependencia de los textos que el jurista, el teólogo o el filólogo. Sus textos, al ser transformados en fuentes mediante preguntas, poseen siempre sólo carácter indicativo de aquella historia en cuyo conocimiento está interesado.

Escribir la historia de un período significa hacer enunciados que no pudieron ser hechos nunca en ese período. Bosquejar la historia basándose en condiciones económicas significa intentar un análisis de factores que no son derivables inmediatamente de ninguna fuente.

Cuando la Histórica aprehende las condiciones de una posible historia, remite a procesos a largo plazo que no están contenidos en ningún texto como tal, sino que más bien provocan textos. Remite a conflictos insolubles, fracturas, discontinuidades, modos elementales de comportamiento que se pueden bloquear, y nombrarlos (*benennen*) lingüísticamente representa ya una forma de racionalización, precisamente cuando los estados de cosas enunciados o aludidos o incluso los evocados lingüísticamente son del todo irracionales. El sin sentido (*Unsinn*) lingüístico se puede descubrir lingüísticamente. Pero el sin sentido que, con ayuda del lenguaje, dimana de motivos y coacciones que escapan al lenguaje, sólo se puede encauzar en el marco de una consideración racional mediante un proceso adicional de traducción. Así se alcanzan los límites de la falta de todo sentido (*Sinnlosigkeit*), pero sin posibilidad de transgredirlos.

Permítanme ilustrar lo anterior con un ejemplo. Hay un texto tristemente famoso, más o menos conocido, *Mi lucha (Mein Kampf)* de Hitler. Si nos atenemos a lo enunciado lingüísticamente en este texto se desprende que el exterminio de los judíos era una máxima posible de acción de la política futura. Las palabras, consideradas en su sentido literal, no dejan lugar a dudas a este propósito, aun cuando el texto no fue entonces tomado realmente en serio como un panfleto antisemita, al menos en un primer momento.

No obstante, la historia subsiguiente que condujo a Auschwitz no

es derivable necesariamente de *Mi lucha (Mein Kampf)*. Todo habría podido suceder de modo diferente. Pero el hecho de que haya sucedido como ha sucedido ya no es un problema del texto o de la exégesis del texto. La realidad ha sobrevenido tal como los hombres la han producido —producido en sentido literal—; por ejemplo, el genocidio llevado a cabo de forma industrial. Esta historia es más fuerte que toda derivación o documentación textuales *ex post*.

Después de Auschwitz cambia también el *status* de *Mi lucha (Mein Kampf)*. Cuanto Hitler había escrito quedó inconmensurablemente superado por los hechos, y de este modo su discurso gana un nuevo sentido, un sentido que antes no podía ni siquiera ser percibido.

Por consiguiente, debemos diferenciar al menos metódicamente entre orientar la comprensión hacia los textos, a fin de entender su enunciación de un estado de cosas, e inquirir algo que se filtra sin quererlo a través de los textos y que sólo más tarde resulta ser la verdad histórica. Ningún texto de una fuente contiene aquella historia que se constituye y expresa sólo con la ayuda de fuentes textuales.

Debemos diferenciar entre la historia efectual que madura en la continuidad de la tradición ligada a los textos y de su exégesis, por un lado, y, por otro, la historia efectual que, aunque posibilitada y mediada lingüísticamente, va más allá de lo que es asequible con el lenguaje. Hay procesos históricos que escapan a toda compensación o interpretación lingüística. Éste es el ámbito hacia el que la Histórica se dirige, al menos teóricamente, y que la distingue, aun cuando parezca ser abrazada por la hermenéutica filosófica.

Luego, desde el punto de vista de su teoría y de su método, la Histórica es algo más que una ciencia ligada filológicamente al texto. En cierta medida, la Histórica es fácilmente discernible de una hermenéutica ligada al texto. Pero, ¿es posible delimitarla también respecto a una hermenéutica en la que se inserta toda Histórica como obra lingüística (*als eine sprachliche Leistung*)? Seguramente, en el sentido de que su tema dado, la historia, precede a toda comprensión. ¿Qué decía Fichte? «... y toda esta realidad como tal... no

es en absoluto nada más que la tumba del concepto que quería probarse exponiéndose a la luz».* También el concepto de la historia podría ser un concepto que se consume en la realidad. Por eso agradezco que el señor Gadamer diga la última palabra.

* Johann Gottlieb Fichte, *Nachgelassene Werke*, edición a cargo de I. H. Fichte, Bonn, 1834, vol. 2, pág. 151. [La cita está extraída de la octava conferencia de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, aparecida póstumamente en la edición del hijo de Fichte y publicada en su integridad por Reinhart Lauth bajo los auspicios de la Academia bávara de las Ciencias en *J. G. Fichte. Gesamtausgabe*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y sigs., vol. II/8, pág. 120.] [*N. del t.*]

HANS-GEORG GADAMER

HISTÓRICA Y LENGUAJE: UNA RESPUESTA

HISTÓRICA Y LENGUAJE: UNA RESPUESTA[20]

Debiendo responder al discurso de Reinhart Koselleck, me encuentro en algunas dificultades. Por un lado, apenas consigo mantener la concentración en un momento en el que estoy confuso por el cúmulo de cosas que los oradores del día de hoy y todas las amables personas que de algún modo se han allegado a mí quieren hacerme creer. Incluso alguien me ha llamado «un gran sabio» (*Gelehrten*). He sentido que me temblaban las piernas. Lo que el siglo XIX quiso caracterizar tan dignamente con este concepto se halla a una distancia inalcanzable para todos nosotros. Aun por muy elevada que sea la opinión que, con razón, pueda tener de sí mismo uno u otro investigador en el campo de las ciencias humanas, ninguno de nosotros cuenta siquiera con una posibilidad tan sólo de compararse con el concepto del «gran sabio».[21]

De manera particular en presencia del orador me veo en la situa-

20. La respuesta de Gadamer, excepto el primer párrafo y la frase introductoria del segundo, ha sido también incluida, con el título *Histórica y lenguaje*, en el último volumen de la edición de sus obras: Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke*, vol. 10. *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1995, págs. 324-330. (*N. del t.*)

21. La acuñación de un concepto de tales resonancias (no sólo culturales) en Alemania es obra principalmente de Fichte. Véanse sus célebres *Algunas lecciones sobre el destino del sabio (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)* (1794) y *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad (Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit)* (1805). (*N. del t.*)

ción extremadamente difícil de tener que reflexionar sobre una evolución ulterior a partir de inicios comunes. No en vano Reinhart Koselleck ha empezado recurriendo a *Ser y tiempo* de Heidegger para mostrar cómo, a partir de los planteamientos del historiador, es menester ampliar y modificar las estructuras fundamentales del análisis del *Dasein* de Heidegger. Esto corresponde en cierto sentido a mis intereses filológico-estéticos, desde los cuales he intentado desarrollar de una forma propia las tesis iniciales de Heidegger y el impulso por él recibido. Para mí no es fácil, sin embargo, decir un par de palabras sensatas acerca del curso que siguen los pensamientos de un historiador. Me siento obligado a tener que recordar una famosa expresión de Hegel, quien llegó a afirmar que el periódico era para el pensador la bendición matutina de realidad (*realistische Morgensegen*). A algo similar a una bendición matutina de realidad me ha sonado también a mí la lección que hoy ha pronunciado en mi honor Reinhart Koselleck. Me siento verdaderamente honrado, y no sólo por tratarse de uno de mis amigos y discípulos que, de modo tan consecuente y seguro, ha dado cuenta de lo que hace y de los resultados a los que ha llegado. Para mí es todavía más significativo el hecho de que nos haya presentado este informe en esta forma y en esta ocasión. Lo considero de verdad como una confirmación de mis propios esfuerzos. Quien juzga importante la hermenéutica debe saber ante todo que es necesario escuchar y que se puede hacer comprender algo sólo a quien es capaz de escuchar. Hoy hemos sido invitados a un diálogo (*Gespräch*) y mi deseo sería poder continuarlo más a menudo. Según su intención filosófica fundamental, mi propio proyecto hermenéutico no es muy distinto de la expresión de la convicción de que nos aproximamos a las cosas sólo por vía del diálogo. Sólo si nos exponemos a la posibilidad de una visión contraria, tenemos la oportunidad de trascender la estrechez de nuestras propias prevenciones (*Voreingenommenheiten*). Ahora bien, no puedo esperar ciertamente lograr dar, en este momento y en tal situación, la réplica, aquella respuesta que no equivale a un estar contra, sino que, como toda palabra, es respuesta, es decir, responde a algo de lo que se ha entendido, que es pregunta y que está dirigida a alguien exigiendo una respuesta. No puedo esperar encontrar en este instante

una réplica tal que valiera por la verdadera respuesta. Sin embargo, toda tentativa de respuesta, aun cuando no sea la réplica, introduce en el horizonte abierto de la pregunta algo, una determinación de sentido que crea comunión.

Permítaseme, por tanto, en la prosecución del diálogo infinito llamado «pensar», traer al lenguaje a partir de discurso y réplica, retrospectiva y perspectiva, adelante y atrás, algunos de esos elementos comunes que se nos presentan en tal momento. Cuando me declaré dispuesto a pronunciar unas palabras de agradecimiento al término del acto de homenaje que me habéis dedicado, era plenamente consciente de vivir en una hora especial del mundo, en un mundo en peligro y con la conciencia de un futuro amenazado. Tal sentimiento embarga hoy a todos los hombres y sin duda de una manera particularmente intensa a los jóvenes. Luego de quien representa y ha representado la especialidad de la filosofía en la enseñanza académica aún cabe esperar algo distinto de una simple retrospectiva llena de gratitud sobre el propio itinerario vital e intelectual, acompañado y enriquecido por nuestros mayores, por coetáneos y siempre por nuevos jóvenes. En el fondo, todos sabemos que la posibilidad quizá más grande que la vida nos ofrece una y otra vez es la de la teoría, la de la distancia teórica y la de una visión libre alcanzable desde ahí y que siempre permanece ligada a condiciones, como ha expresado hoy de un modo tan vigoroso el señor Koselleck. Me refiero a las realidades potentes en las que se desenvuelve la convivencia humana. Si dirigimos la mirada hacia ellas, entonces el «placer del sentido» (*Freude am Sinn*), esta «filología» omnicomprehensiva (*allumfassende*), puede parecer una evasión, una huida a un mundo de ensueño. Basta con pensar sólo que el mundo espiritual en el que un hombre intenta moverse según su destino más propio (*eigensten Bestimmung*) converge con un hecho tan tremendo como la invención de la guerra por el género humano. Por otra parte, no sucede nada análogo en la naturaleza entre miembros de una misma especie en el caso de seres vivos con un alto grado de organización. Ya este primer envite del discurso del señor Koselleck me ha enfrascado en pensamientos, cuyo hilo también yo había seguido con frecuencia. Soy plenamen-

te consciente de que la mirada de quien comprende sigue toda huella de sentido y busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente, en medio de la insensatez del acontecer y de la historia, algo parecido a horizontes de expectativa, de esperanza, de osadía y de no-abyección. Quizás habría que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sin sentido (*Unsinn*), la demencia (*Wahnsinn*) y la desconcertante absurdidad (*Sinnlosigkeit*), y hacerlo perseverando en una búsqueda incansable de lo comprensible y del sentido.

Apenas cabe esperar que hoy consiga expresarme clara y brevemente acerca de los fundamentos de esta verdad. Pretender formular la peculiaridad del ser humano con medios aristotélicos —y Aristóteles es a la postre el maestro de aquellos que saben—,[22] quiere decir reflexionar sobre lo que significa que el hombre posea el lenguaje. Seguramente es verdad que, respecto a los propios factores determinantes del sentir y del comportamiento humanos, el lenguaje es en cierto sentido (*Sinn*) casi más una suerte de recuperación comprehensiva (*umfassende Nachholung*). Y, sin embargo, Aristóteles tiene razón cuando sostiene que lo que distingue al hombre de los animales es el lenguaje; esto es, el hombre no sólo intercambia comunicación mediante signos de fines dados instintivamente o de peligros inminentes, como hacen por ejemplo los pájaros con sus señales de alarma o de reclamo, o como son todas las otras formas de comunicación de los animales mediante signos. El hombre, empero, está desgajado de la estructura de las aptitudes y capacidades naturales de tal modo que en esta libertad está depositada simultáneamente la responsabilidad de sí mismo y de los suyos, de sí mismo y de todos nosotros. Esto es lo que en virtud de nuestra posición particular y única en el conjunto de la naturaleza viviente nos es innato: al igual que los otros seres naturales, seguimos, como impelidos, coacciones, impulsos y disposiciones, y, sin embargo, conservamos un campo donde

22. «'L maestro di color che sanno» (alusión de Dante a Aristóteles en el pasaje de *La divina comedia* que describe a los filósofos —*El Infierno*, canto 4, verso 131—). (*N. del t.*)

entran en juego posibilidades, un campo de juego (*Spielraum*) de otro tipo abierto para nosotros. Es el espacio (*Raum*) de las posibilidades ofertadas, de las plausibilidades, que no son sólo aquellas comprendidas en el campo de lo dejado abierto con el que juega el pensamiento, sino que incluyen también las decisiones entre las cuales se desarrolla la lucha continua por la supremacía y el aherrojamiento, esto es, el campo de juego de la historia humana. Así pues, la célebre definición del hombre, conocida en su versión latina *animal rationale*, también aparece en el escrito de Aristóteles sobre la política. Pero lo que el texto griego nos enseña de veras es que aquí no está en juego tanto la razón como el lenguaje. No consiste en un mero intercambio de señales como el grito de alarma o de reclamo de los animales. Su distintivo estriba más bien en presentar estados de cosas (*Sachverhalte vorzustellen*), a sí mismo y a los otros. Ya la propia palabra [alemana] *Sachverhalt* [*Sache* = cosa + *Verhalt* = comportamiento] tiene algo muy peculiar. Hay en ella algo desinteresado desde el momento en que le concedemos a la cosa (*Sache*) un comportamiento (*Verhalten*) propio y en nuestro comportamiento nos plegamos al suyo. Eso es parte de lo que llamamos fundadamente «razón» y que vive en nuestro actuar racional. Eso es representado en el milagro de la distancia que estamos en condiciones de experimentar en el lenguaje: la posibilidad de dejar algo incierto, sin decidir (*etwas dahingestellt sein zu lassen*). Si se me permite decirlo dentro de los límites modestos en los que debo sentirme corresponsable, la hermenéutica es la elaboración de este poder (*Könnens*) tan maravilloso como peligroso. Poder dejar una cosa incierta, sopesarla y reconsiderarla una y otra vez en sus posibilidades no es simplemente una más de las dotes naturales útiles de un ser vivo. Aristóteles continúa afirmando: pues precisamente gracias a esta capacidad del *logos* el hombre discierne lo beneficioso de lo perjudicial. Esto significa que es capaz de entender cómo algo que de momento quizá no resulta atractivo, sea, sin embargo, prometedor para lo venidero. Posee, por consiguiente, la particular libertad de proyectar objetivos lejanos y de buscar los medios justos que contribuyen a la consecución del fin. Proyectar una cosa con vistas al futuro es una capacidad maravillosa,

pero peligrosa, comparada con la sabiduría y el carácter firmemente determinado de las fuerzas naturales. El hombre tiene el sentido del tiempo. A él está ligado (como da a entender Aristóteles, según una lógica interna) el sentido de la justicia y la injusticia. Parte de este argumento lo constatamos de continuo, habida cuenta de la dudosa libertad del poder y querer comprender. Siempre se choca con las realidades y sobre todo con la realidad del prójimo. El «derecho» es, en el fondo, el gran ordenamiento creado por los hombres que nos pone límites, pero también nos permite superar la discordia y, cuando no nos entendemos, nos malinterpretamos o incluso maltratamos, nos permite reordenar todo de nuevo e insertarlo en una realidad común. Nosotros no «hacemos» todo esto, sino que todo esto nos sucede.

Luego, tal como ha evidenciado razonablemente la mirada certera y sobria del historiador, es exacto que nunca seremos dueños de la historia. Conocemos sólo historias y, para hacer posibles las historias, siempre acabamos adentrándonos en todas las contraposiciones fundamentales, inexorablemente severas, ilustradas por el historiador: son las contraposiciones de «amigo» y «enemigo», de «secreto» y «público» y las otras categorías fundamentales, cuya polaridad es propia de cada «historia». Ambas cosas están unidas y constituyen la nota distintiva del hombre: la posesión del lenguaje y de la historia. Es, por tanto, perfectamente legítimo por parte de un historiador leer *Ser y tiempo* desde el punto de vista de su contenido enunciativo antropológico y desplegar las categorías de la historicidad tal como lo ha hecho aquí Koselleck. No obstante, restan aún en ese caso categorías, conceptos fundamentales de un mundo objetivo y de su conocimiento. Me parece que son básicamente diferentes de los conceptos heideggerianos, que pretenden elaborar la historicidad del *Dasein* y no las estructuras fundamentales de la historia y de su conocimiento. Ciertamente, también la analítica del *Dasein* propuesta por Heidegger puede a su vez ser comprendida por el historiador, desde el distanciamiento histórico (*in geschichtlichem Abstand*), como un fenómeno histórico o al menos como un fenómeno de la historia contemporánea. La historia es un «universal» (*Universale*). La Histórica de Koselleck ofrece una doctrina de las categorías de este universo que articula un enorme campo de objetos del conocimiento hu-

mano; pero esta doctrina de las categorías no quiere dar una legitimación del interés en el mundo objetivo de la historia y de las historias. Y, sin embargo, en todo conocimiento histórico anida un «comprender».

La «Histórica» de Droysen lo declara resueltamente y por eso es una «hermenéutica». Esto no significa que Droysen piense sólo en el lenguaje y en los testimonios lingüísticos cuando define la tarea del historiador como «comprender investigando» (*forschend verstehen*).[23] Schleiermacher, teólogo y exégeta, concebía así la tarea de la hermenéutica, y Dilthey designaba explícitamente como su objeto las «expresiones de la vida conservadas por escrito». Considerando la hermenéutica en tal sentido, también la Histórica abarca[24] seguramente todo nuestro hacer lingüístico en la medida en que, en enunciados formulados lingüísticamente, sabe representar referencias temporales y ambientales, por ejemplo al atender a las transformaciones que experimenta en el tiempo el uso del lenguaje y en particular la conceptualidad de una época (*Begrifflichkeit einer Zeit*). La hermenéutica filosófica no cohonesta, sin embargo, esta tradición de la hermenéutica, sino que busca su fundamento en el mundo de la vida. No ha dotado simplemente de una mayor amplitud y universalidad a la tarea del comprender que el investigador de la historia persigue a buen seguro junto a otras tareas que le son propias, si, como Heidegger, sigue una «hermenéutica de la facticidad», de la autointerpretación del *Dasein* y, por eso, emplaza en el centro la lingüisticidad. No abarca únicamente todos los géneros de textos, por ejemplo

23. J. G. Droysen. «Historik», en: *Historisch-kritische Ausgabe*, edición a cargo de Peter Leyh, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977, vol. I, pág. 22. Droysen empleó el rótulo *Historik* (Histórica) para los cursos sobre metodología y teoría de la historia que impartió entre 1852 y 1857. Hay sendas ediciones, aunque incompletas, de estas lecciones, en castellano (*Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Editorial Alfa, Barcelona, 1983, pág. 35) y en catalán (*Històrica. Sobre enciclopèdia i metodologia de la història*, Edicions 62, Barcelona, 1986, pág. 49). (*N. del t.*)

24. Para evitar confusiones entre las traducciones de los verbos *umfassen* y *verstehen* y sus participios presentes (*umfassend* y *verstehend*), allí donde sea posible el malentendido, hemos vertido los primeros como *abarcar* y *comprender*, y los segundos como *comprehensivo/a* y *comprensivo/a*, respectivamente. (*N. del t.*)

los jurídicos y religiosos y, por consiguiente, también el texto de una Histórica en cuanto ésta se formula lingüísticamente. La lingüisticidad que la hermeneútica emplaza en el centro no es sólo la de los textos; por tal entiende igualmente la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos como Aristóteles ha reclamado enérgicamente destacando el concepto de ζῷον λόγον ἔχον [*animal racional*] para distinguirlo de todos los otros seres vivos. Las categorías históricas de amigo y enemigo, padres e hijos, la sucesión de generaciones, antes o después, las tensiones entre arriba y abajo, así como las tensiones entre dentro y fuera o entre secreto y público, se pueden hallar en cierta medida también en las sociedades animales. La etología puede enseñarnos mucho sobre el hombre, puesto que las sociedades animales son muy similares y, sin embargo, muy diversas. Pero precisamente este ser otro, esta alteridad (*Anders-Sein*) de lo semejante es lo importante. La lucha entre arriba y abajo, entre supremacía y sumisión, muestra en los hombres estructuras diversas y propias. Lo que se anuncia de tal modo en la lingüisticidad del hombre y hace humanas estas formas no es ningún don suplementario que puede también desaparecer. Es más bien una relación fundamentalmente diferente con el tiempo y el futuro, y con la muerte. La guerra parece, por consiguiente, una invención específicamente humana, al igual que el suicidio y las formas de diferenciación entre lo público y lo secreto. Pero sobre todo son historias, de cualquier tipo, siempre narradas, narrables. Lo que caracteriza a todas nuestras historias y las convierte en tales es el hecho de que las contamos, y contamos estas innumerables historias una y otra vez. Hay ciertamente una diferencia entre historias que se narran como narrador y que son verdaderas sin ser verdaderas, y las historias transmitidas por medio de una representación historiográfica (*historiographische Darstellung*) y reconstruidas con ayuda de la investigación crítica, a partir de las cuales «la historia» siempre se recompone y reescribe de nuevo. El texto de la historia no está nunca concluido por completo, ni está nunca fijado definitivamente por escrito. Hablar hoy de escrito definitivo suena a una protesta impotente del espíritu lingüístico contra el flujo siempre cambiante del narrar. Entiendo perfectamente por qué en la

época de la ciencia moderna la historia (*Historie*) se considera a sí misma más filosófica que la poesía —en Aristóteles[25] no quiere decir sino que contiene más conocimiento, que es más científica—. Ella [*Historie*] se expone enteramente al enigma de la contingencia y se desvanece en él. La facticidad del *factum* constatado por el historiador nunca podría competir en importancia con la facticidad que cada uno de nosotros —en el momento en que realiza la constatación o toma nota de tal *factum*— conoce como la suya y que todos nosotros juntos conocemos como la nuestra.

Ciertamente el historiador no cuenta sólo historias. Éstas deben haber acaecido como las cuenta. Pero entonces es preciso plantearnos las cuestiones siguientes: ¿qué nos importan todas esas historias suyas? ¿Por qué tanto esfuerzo por preservar e investigar? Ciertamente no para encumbrarse al dominio de la suerte del hombre, de modo análogo a como el estudio de la naturaleza posibilita un dominio de los fenómenos naturales o se encamina a su utilización para fines humanos. Ni tampoco para aprender de la historia a ser más inteligentes (*klüger*). Jacob Burkhardt tenía razón: la historia y el conocimiento histórico no pueden ayudarnos a ser más inteligentes, sino a ser sabios (*weise*) para siempre. ¿Por qué nos encadenan las historias? Existe sólo la respuesta «hermenéutica» a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer. Esto vale también para los pares de categorías que Koselleck ha mostrado tan convincentemente.

El reconocimiento presupone la distancia, pero simultáneamente la anula. El reconocimiento que puede ser afirmado y descrito con todas estas categorías históricas no se agota, sin embargo, en la clasi-

25. La correcta interpretación de la tesis aristotélica la encontramos en este conocido pasaje de la *Poética*: «Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...]; la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo universal, y la historia lo particular» (1451 a 36-1451 b 5) (edic. cast.: Gredos, Madrid, 1974). (*N. del t.*)

ficación satisfecha de acontecimientos de otros tiempos y de mundos desconocidos. Es reconocimiento de nosotros mismos y, por tanto, se adentra constantemente en la corriente de problemas que se nos impone como hombres. Se trata de la vieja cuestión socrática del bien. Esto debería recordarnos la caracterización aristotélica del lenguaje.[26] No porque todo sea lenguaje. El lenguaje no habla de *sí*, sino de lo que es o presumiblemente es (*vermeintlich ist*). Pero puesto que el lenguaje se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y la amplitud del tiempo y del futuro, de la libre elección y del problema abierto, se delinea el vasto horizonte del «ahí» de mundos humanos. Por eso escuchamos a quien narra historias. Aunque no escuchamos simplemente historias, sino que preguntamos por su verdad histórica, resta el interés por el reconocimiento de lo que es humanamente posible y de lo que efectivamente ha acaecido. El mundo antiguo dio ya en el blanco al no equiparar la historiografía (*Historiographie*), incluyendo también la de un maestro de la crítica como Tucídides, con los *mathémata* de los «matemáticos», sino con la poesía de los poetas, si bien ella no alcanza la potencia de reconocimiento de esta última. También nosotros, con nuestras historias —como con cada una de nuestras decisiones de la vida práctica— colaboramos en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros, en aquello que nos parece lo bueno, lo mejor, lo justo. Con estas grandes y bellas palabras me siento casi heredero de su legado, apenas hoy conservado, y, sin embargo, entiendo que todos deberíamos, plenamente conscientes del progresivo agravamiento de las tensiones, del desorden creciente, del obrar mal y del obrar erróneo, dirigir nuestra mirada comprensiva (*verstehenden*) hacia lo que todos tenemos en común y reconocemos en el otro mejor que en nosotros mismos. Nunca deberíamos renunciar a insertar las duras realidades de la historia, siempre y de nuevo, en nuestras posibilidades humanas.

26. Esta caracterización queda ilustrada en *De interpretatione* (sobre todo, págs. 16 a 3-8) y en *Metafísica*, págs. 1003 b 5 y sigs. Véase su lectura gadameriana en *Verdad y método*, págs. 517 y sigs. Quiero agradecer a mis colegas J. García Roca y Juan de Dios Bares su inestimable ayuda en la localización de los textos de filosofía antigua. (*N. del t.*)

Hans-Georg Gadamer

LA DIVERSIDAD DE LAS LENGUAS Y LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO

LA DIVERSIDAD DE LAS LENGUAS Y LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO[1]

Una conferencia en el Studium generale
(1990)

[La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo] es un tema de la máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político *por excelencia* por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad, pues la tremenda y creciente distancia entre el poseedor de las armas y el desarmado nos ha llevado a vivir en un mundo en el que el temor mutuo a contiendas bélicas lo domina todo. Es un sentimiento de temor justificado, en absoluto causado sólo por la peculiaridad de la energía atómica, como a veces se piensa. El progreso en la logística y en la técnica del uso de las armas es tan inverosímil que sólo se puede afirmar: toda tentativa incontrolada de la humanidad de medir sus fuerzas consigo misma equivale a un intento de suicido coronado por el éxito.

El hombre es un ser vivo dotado de una gran capacidad de invención, y ha inventado la guerra. Aparte del hombre, no conocemos en la naturaleza ningún otro caso de seres altamente organizados en que haya guerra dentro de la misma especie. Conocemos en cambio los consabidos ritos de sumisión, con los que se dan por terminadas

1. Conferencia pronunciada dentro del programa de actividades del *Studium generale* en el semestre de verano de 1990 en la Universidad de Heidelberg. Fue publicada por primera vez en *Sprache. Vorträge im Sommersemester 1990*, edición a cargo de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg, 1991, págs. 165-175; y posteriormente en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1993, vol. 8, *Ästhetik und Poetik*, «1. Kunst als Aussage», págs. 339-349. (*N. del t.*)

las luchas por la supremacía jerárquica entre animales de un grupo, y ello nos lleva a la cuestión que hace de nuestro tema un asunto especialmente urgente: ¿cómo se podrá salvar a la humanidad de sí misma y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de vivir y de sobrevivir?

Puesto que ya no cabe presuponer sin más un buen conocimiento de la Biblia, me permito citar, a guisa de introducción, un texto del Antiguo Testamento. Es el célebre relato de la torre de Babel. Allí se cuenta que un pueblo, que se había establecido en la región de la Mesopotamia asiática, decidió construir una gran torre que llegase hasta el cielo. Y ahí se dice:

«Y hagámonos un nombre, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra». Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres, y dijo Yahveh: «He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que cada cual no entienda el de su prójimo». Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad.[2]

En la coyuntura actual, no se puede leer un texto así únicamente en el contexto religioso del Antiguo Testamento. Es menester reflexionar, aun sin quererlo, acerca de que, evidentemente, lo importante de verdad aquí es la unidad y solidaridad de un lenguaje común, que encarna energías indomables de la voluntad y una confianza sin límites en la propia vocación para la dominación (*Herrschaft*). Si partimos de este texto del Antiguo Testamento, no podremos dejar de preguntarnos por el cariz que presenta entonces nuestro mundo, en el que los hombres no tienen ni, según creo, tendrán nunca a ciencia cierta la unidad de un lenguaje. Pero ¿somos inmunes a la tentación de usar nuestras fuerzas temerariamente? Sea como fuere, ésta es la razón de que el relato de la torre de Babel nos turbe tanto.

Mi tarea como filósofo es clarificar los conceptos con los que aquí

2. Génesis 11,4-8. (*N. del t.*)

trabajamos. A este respecto cabe plantearse varias preguntas: ¿Qué es el *lenguaje*? ¿Qué es el *mundo*? Y ¿qué significa aquí *múltiple (vieles)* y qué es *uno (eines)*? La torre de Babel repite, en una forma invertida, el problema de la unidad y la pluralidad (*Vielheit*). Ahí la unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración. El relato aparece completamente aislado en el contexto narrativo del primer libro de Moisés, y seguramente es parte del material más antiguo. Los estudiosos del Antiguo Testamento sabrán de dónde procede, pero, en cualquier caso, posee un trasfondo tan expresivo que apenas se puede eludir la actualización del relato.

Por consiguiente, planteo tales preguntas con total independencia de este relato y no con el propósito de interpretarlo. Quiero decir con ello que es lo bastante conmovedor como para que cada cual pueda escucharlo con oídos de hoy. Si tomamos este relato como punto de partida, entonces, con miras a la diversidad de las lenguas entre los hombres, deberíamos preguntarnos: ¿qué aspecto tiene la torre de Babel, o lo que se le parezca, en nuestro mundo?

La historia de Occidente ha dado con suficiente claridad una respuesta a este relato. La respuesta se halla en el camino especial de la humanidad seguido en Occidente con el surgimiento de la ciencia —la ciencia y lo que hoy justamente denominamos «la ciencia», es decir, preferentemente las ciencias de la naturaleza—. La «ciencia», por suerte o por desgracia, no está condicionada por su dependencia lingüística; quizá lo está de otra manera, pero no como ciencia. Precisamente el gigantesco paso dado por la humanidad ya con el surgimiento del pensamiento griego consiste en que ha legitimado, por así decirlo, el *logos*, la lógica y, por tanto, las consecuencias necesarias del pensamiento en su abstracción sin miramientos. ¿No es la matemática el lenguaje unitario de la época moderna? Éste es el origen de la situación de la historia universal en que se encuentra hoy en día la humanidad, tal como se formulaba en el texto citado. Parece como si ahora fuera posible llevar a cabo todo cuanto uno pueda proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y a su matemática, en la que se funda el dominio (*Beherrschung*) de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales.

Si partimos de esta reflexión, queda perfectamente claro lo que significan para nuestra naturaleza humana las lenguas que hablamos. Esto se observa ya al principio en el modo en que los griegos, como toda cultura viva, consideran su lengua como la lengua «correcta» por naturaleza. Lo mismo vale en el fondo para toda comunidad lingüística. En algún lugar, siempre en razón de la impronta dejada en nuestra comprensión del mundo por nuestra lengua materna, se ha tenido el extraño sentimiento de que «caballo» se dice «horse» en otra lengua. Sin embargo, eso no debería ser así con propiedad. De lo que aquí se trata es de cómo el imponente esfuerzo de abstracción realizado por la humanidad mediante sus lenguas encierra un completo olvido del lenguaje. Los griegos tenían una única palabra para todos los que no hablaban griego: eran los bárbaros, los *barbaroi.* Todos conocemos esta palabra, no sólo por el uso habitual de nuestro extranjerismo «Barbar», sino también por la técnica teatral. Para que surja un murmullo popular, todo el mundo tiene que decir «ruibarbo»[3] (así era al menos antes; quizás hoy hacen esto las máquinas). Decir «ruibarbo» equivale a decir algo incomprensible, algo que no es en absoluto lenguaje.

Desde este punto de partida de lenguajes hablados queda muy claro cuál es el despertar de Occidente a su gran viaje, el despertar a la ciencia, sobre el que no puedo extenderme ahora en detalle. Son dos las culturas lingüísticas mediante las cuales se formaron el mundo antiguo y la historia de las ciencias y sobre cuya base la época moderna se ha imbuido de nuevas fuerzas: la lengua griega y la lengua latina. Como lenguas de cultura (*Kultursprachen*) ejercieron su hegemonía sobre la totalidad de la antigua *oikumene*, el mundo habitado. Como lengua erudita, el latín ha dominado incluso mucho más tiem-

3. *Rhabarber* y *Barbar* son términos emparentados etimológicamente. El primero (del griego *rhā, rhēon* y *bárbaros*) significa literalmente «raíz o planta extranjera». El nombre de la planta parece estar vinculado al antiguo nombre del Volga (*Rha*), en cuya desembocadura se cultivaba (Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1989, 22ª edición, págs. 598-599. Véase J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. V, Gredos, Madrid, 1983, págs. 90-91). (*N. del t.*)

po, hasta los albores de la época moderna. Por lo general se olvida que la misma *Crítica de la razón pura* de Kant es implícitamente una traducción del latín al alemán. Veremos el significado de que en la época moderna haya que desarrollar lenguas nacionales propias para comunicar algo al prójimo, y ciertamente también para entenderse unos a otros. Fue un proceso de la historia universal, en el cual el lenguaje erudito y el eclesiástico del Medievo condujeron finalmente, también a través de las traducciones de la Biblia, al desarrollo de las lenguas nacionales. Desde entonces, sólo en la ciencia natural matemática y en sus éxitos técnicos se puede encontrar el lenguaje *único*, que quizá no se habla, pero que todos deben leer.

Pinto sólo un cuadro aproximado para recordar cómo se ha llegado a que hoy el camino más corto entre los investigadores de la naturaleza, sobre los que descansa nuestra perfección técnica, sea en mayor o menor grado el camino a la pizarra en la que escriben símbolos para nosotros casi ininteligibles. Esto tiene poco que ver con el lenguaje en cuanto lengua materna dada y estrechamente ligada a nosotros, como traté de ilustrar con el ejemplo de la palabra «caballo». Nuestra situación mundial es, por consiguiente, ésta: el conjunto de fórmulas dominantes ha posibilitado una técnica y simbología matemáticas de una grandiosa perfección. Ello quiere decir al mismo tiempo que todos necesitaremos nuestra razón para encauzar el inmenso potencial de conocimientos y capacidades a nuestra disposición hacia aplicaciones racionales. Éste ha sido el punto de vista en virtud del cual he contado el relato de la torre de Babel.

De hecho, y merced al progresivo dominio (*Beherrschung*) de la naturaleza y de la sociedad gracias a la ciencia moderna, la conexión entre el mundo y el hombre parece por lo pronto un inequívoco presupuesto para nuestra vida, y todos sabemos que la ciencia y la técnica son una condición indispensable para nuestra supervivencia, si es que acaso se consigue alimentar al número extraordinariamente creciente de hombres sobre este planeta. Pero esto no significa que los hombres, con ayuda de la ciencia como tal, estén en situación de resolver los problemas que debemos afrontar: organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos de la naturaleza.

Es notorio que el fundamento de la civilización humana no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres. Sin embargo, el gran enigma del lenguaje, lo propio del lenguaje, es que se cumplimenta entre extremos. El hombre instituye los nombres para todo, tal como se decía en el Antiguo Testamento, y a los ojos de esta narración se embarca —tras el pecado original— en una empresa contraria a Dios. ¿Qué ocurre en realidad con el lenguaje?

Las tentativas para lograr una lengua unitaria, una *Ars combinatoria*, como fue desarrollada verbigracia por Leibniz y los matemáticos de la época, han abierto el camino a enormes progresos para la evolución futura de la humanidad y con ello también para nuestra capacidad técnica. A pesar de todo, está claro que se necesitaba una suerte de contraaviso, que comenzó con el romanticismo alemán:

Cuando ya ni cifras ni figuras
sean las claves de todas las criaturas,
cuando aquellos que cantan o se besan
sepan más que los más profundos sabios;
cuando el mundo vuelva a la vida libre
y esté de regreso al mundo,
cuando de nuevo luz y sombras
se desposen para engendrar claridad auténtica,
y, en cuentos y poemas,
se reconozcan las eternas historias del mundo,
entonces de una sola, secreta palabra,
huirá todo ser pervertido.[4]

4. *Tiecks Bericht über die Fortsetzung [von Heinrich von Ofterdingen]* (1802) en Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, vol. 1. *Das dichterische Werk*, edición a cargo de Paul Kluckhohn y Richard Samuel, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977 (3ª edición), pág. 360. Hemos optado por hacer una traducción lo más literal posible. Se pueden leer traducciones acaso más literarias en *Informe de Tieck sobre la continuación de Enrique de Ofterdingen*, en Novalis, *Enrique de Ofterdingen*, edición a cargo de José Miguel Mínguez, Bruguera, Barcelona, 1983, pág. 261; y *Epílogo de Tieck* a *Enrique de Ofterdingen*, Editora Nacional, edición a cargo de Eustaquio Barjau, Madrid, 1981 (2ª edic.), págs. 278-279. (*N. del t.*)

Con la delimitación respecto a una Ilustración que se trasciende a sí misma, el lenguaje, en su diversidad y universalidad autocreadora, entró en la conciencia. Wilhelm von Humboldt fue uno de los fundadores de la filosofía del lenguaje y de la lingüística comparada. La evolución de la lingüística convierte a su vez el lenguaje en objeto. Pero el pensamiento vive en el elemento del lenguaje.

¿Cómo se ha reflejado esto en la filosofía de nuestro siglo? Como es bien sabido, en este siglo hemos realizado una especie de *linguistic turn* [giro lingüístico], un viraje hacia la «lingüisticidad» (*Wendung zur Sprachlichkeit*). Esto es lo que sucedió en Inglaterra cuando uno de los discípulos mejor dotados de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, completamente ininteligible para el propio Russell, demostró nuevo interés por el *ordinary language*, por el uso del lenguaje, por la forma en que hablamos al comunicarnos unos con otros. El nombre de Wittgenstein es hoy uno de los grandes nombres de la filosofía de nuestro siglo.

Un segundo proceso, correlativo al anterior, ha tenido lugar en nuestra tradición alemana. Me refiero a la transición del neokantismo a la fenomenología, y en particular a la evolución ulterior de la fenomenología de Husserl, que desemboca en el giro hermenéutico introducido por Heidegger. Por tanto, lo lingüístico —la constitución fundamental del *Dasein* humano—, ser lingüísticamente, se ha tornado tan esencial y dominante que hasta la metafísica, la doctrina de lo que significa el ser, ha sido situada en un nuevo contexto. El lenguaje es acontecer lingüístico, es acontecimiento. La palabra que le es dicha a alguien no es representable con símbolos conceptuales, aun cuando se pueda representar lo dicho (*das Gesagte*) como tal de forma matemática mediante ecuaciones. La palabra existe más bien como algo que le llega a uno. Las expresiones en Wittgenstein son muy similares. Él habla de pragmática lingüística; esto es, el lenguaje pertenece a la praxis, a los hombres en cuanto están juntos unos con otros y frente a otros. La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (*Gespräch*); es decir, el lenguaje sólo es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje

no es proposición y juicio, sino que únicamente es si es respuesta y pregunta. De este modo, en la filosofía de hoy se ha cambiado la orientación fundamental desde la que consideramos el lenguaje en general. Conduce del monólogo al diálogo (*Dialog*).

Ya no se trata únicamente de lo sabido (*das Gewußte*), de este contorno permanente de las figuras, como las especies en la naturaleza viviente o en la regularidad de la mecánica y dinámica de la física moderna. Se trata ahora de algo diferente, de entendimiento (*Verständigung*). En tal caso no basta con saber lo que responde inmediatamente a nuestro propio interés. Éste es el nuevo paso en el que nos encontramos: pensamos así el lenguaje como un estar de camino a lo común de unos con otros (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición. Si, acaso de una forma desafortunada y sólo legitimada por las circunstancias, escogí como título «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», cabría formularlo de otra manera, ciertamente más precisa. En primer lugar: ¿qué significa «el mundo» (*Welt*)? ¿Qué es esto entonces? Los latinos se referían a ello con el término de «universum». Cuando la lengua nacional alemana desarrolló su autoconciencia, se decía en alemán «el todo» (*All*) o «el todo del mundo» (*Weltall*). Y, cuando el neohumanismo en la época clásica de Goethe puso en primer plano el griego frente al latín y a la lengua erudita, se llamó de súbito «cosmos» (*kosmos*). La célebre obra de Alexander von Humboldt lleva precisamente ese título.[5] Luego se puede aprender mucho de la historia de la palabra «Welt» [mundo]. No tengo una gran opinión de las etimologías, dado que en su mayoría son invenciones de los estudiosos, que lo que mejor saben hacer es refutarse mutuamente. Por eso también continuamente se pone en duda la mayor parte de las etimologías. Pero en el caso de «Welt» apenas podemos dudar —incluso si pensamos en el término inglés «world»— que aquí la raíz «wer» [hombre] está metida dentro: «weralt». Piénse-

5. Alexander von Humboldt (1769-1859), *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo (Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung)*, 5 volúmenes, Stuttgart, 1845-1862. (*N. del t.*)

se también en «Wergeld» [valor de un hombre], «Werwolf» [hombre lobo].[6] En todas estas palabras está contenida la partícula «wer», es decir, «hombre, humano» (*Mensch*). En suma, «mundo» es mundo humano, mundo del hombre (*Menschenwelt*). Éste es el significado originario en las lenguas germánicas e indogermánicas.

Esto informa ya de algo que debemos recordar aquí: que se trata de la comprensión del mundo, no únicamente en el sentido en que se hace evidente, por ejemplo, en la ecuación universal sobre la que reflexionó Heisenberg pocos años antes de su muerte. No se trata de una forma tal de la comprensión del mundo en que la física podría adherirse a un sistema doctrinal unitario, como se logrará quizás en el curso de la investigación física posterior o de otro tipo. No se trata de comprender, de entender (*verstehen*) el mundo en este sentido. El mundo es primordialmente para el hombre aquello dentro y en medio de lo que está. Ciertamente, decimos «estar en el mundo» (*auf der Welt sein*) cuando un recién nacido[7] ha venido al mundo (*auf die Welt gekommen ist*), como si el mundo fuera algo completamente distinto del hombre. No contemplamos «el mundo» con esta enorme distancia con la que el físico afirma de manera serena: «Queremos anotarlo» (*anschreiben*). Esta misma expresión «anotar», «escribir», delata qué poco se toma en cuenta en la ciencia moderna el logro de un en-

6. La primera palabra compuesta (*Wer* = hombre, *Geld* = dinero) es un germanismo usado también por nuestros juristas, pues se refiere al precio que, según el antiguo derecho germánico, pagaba a título de resarcimiento el responsable de un delito de agresión o muerte a la víctima o a su familia para quedar a salvo de la venganza que, de acuerdo con las leyes, podían tomarse los agraviados o sus herederos. La segunda (*Wer* = hombre, *Wolf* = lobo) se refiere al licántropo (véase Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22ª edición, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1989, pág. 788). Como bien recuerda aquí Gadamer, *Welt* resulta de una composición de *Wer* (hombre, varón) y *alt* (antiguo, edad) —en inglés ocurre otro tanto con *world*—. Luego para el germano antiguo, *mundo* equivaldría a «edad o tiempo vital del hombre». De ahí que la obra de Schelling *Die Weltalter (Las edades del mundo)* (1811-1813) parezca un pleonasmo. Por supuesto, esta incursión etimológica debemos tenerla presente más adelante al considerar los matices semánticos que incorpora el neologismo *welten* (hacer o devenir mundo, «mundanear»). (*N. del t.*)

7. Literalmente «nuevo ciudadano de la Tierra» (*neuer Erdenbürger*). (*N. del t.*)

tendimiento, qué poco en general está ella a la mira «del otro». «Entendimiento» no se refiere sólo a la cosa, tampoco al entendimiento que comienza con los primeros balbuceos del lactante y con la primera comunicación entre madre e hijo. Por consiguiente, el título de nuestra conferencia lo interpretamos mejor así: comprender, entender (*Verstehen*) es comprenderse, entenderse (*Sich-Verstehen*) en el mundo. De aquí la urgencia con que se nos plantea la tarea de la pluralidad de las lenguas.

¿Qué es entonces este ser en el mundo (*Sein in der Welt*) en el que intentamos entendernos? El mundo no es por eso ciertamente objeto. Ya Kant ha mostrado en su doctrina de las antinomias, en la famosa crítica a la «metafísica dogmática», que el mundo como todo nunca es algo dado y por tanto tampoco puede ser explicado como un todo dado con las categorías de la experiencia científica. Así queda claro en cualquier caso y tanto más para todos nosotros —y aquí retomo uno de mis conceptos predilectos—: el mundo existe como horizonte.[8] «Horizonte» evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación.

Pero saber si podemos buscar esta orientación sólo por vía de los progresos en las ciencias naturales y de su experiencia acumulada y por vía de las ciencias sociales afines a ellas exige un instante de reflexión. Ahora se trata, sin embargo, de que no sólo el mundo no es algo dado, sino que tampoco lo es nuestro ser en medio del mundo. La precaria posición del hombre, intermedia entre un ser vivo de la especie animal y un ser natural dotado de una peligrosa capacidad de pensar, lo ha puesto fuera de las líneas del instinto a las que la naturaleza impele a los seres vivos o, mejor dicho, los somete obedientemente a su dictado (*dem Gebot der Natur*).

8. Véase *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991, 4ª edición, págs. 309 y sigs., págs. 372 y sigs. (*N. del t.*)

Luego el hombre está así puesto aparte en una singular libertad. Kant ha sido el gran pensador que habría debido enseñarnos de una vez por todas el significado metafísico del concepto de libertad. Habría debido enseñarnos, por ejemplo, que era un absurdo que tantos estudiosos e investigadores respetables, invocando el principio de indeterminación, se prestaran a decir en los años 20 que ahora estábamos más cerca de la demostración de la libertad. Si la «causalidad por libertad» (*Kausalität aus Freiheit*)[9] fuera explicable mediante la ciencia y de ella dependiera sentirse o no responsable de algo, esto constituiría, sin embargo, una triste cesión de los derechos y deberes supremos, más propios y personales, y sería incluso peor que la drogodependencia.

Por eso Kant ha llamado a la libertad el «hecho de la razón» (*Vernunftfaktum der Freiheit*).[10] Esto significa que, para nosotros, como seres que queremos entendernos a nosotros mismos y en este sentido somos seres racionales, resulta inevitable que nos imputemos la responsabilidad de nuestra decisión donde tenemos la posibilidad de elegir. Kant nunca ha afirmado que haya en realidad una acción llevada a cabo puramente por la voluntad libre. Ha dicho simplemente: así tenemos que pensarnos si queremos vivir juntos en nuestro mundo común y construir instituciones sociales, un ordenamiento jurídico y ético y una convivencia pacífica entre los pueblos de nuestro entorno. Todo esto ha sido fundado en el célebre imperativo categórico de la filosofía moral de Kant.

Por consiguiente, ¿qué significa propiamente, para volver a nuestra pregunta inicial, entenderse en el mundo? Significa entenderse unos con otros. Y entenderse unos con otros (*Miteinander-sich Verstehen*) significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica. Constituye, sin duda, la tarea humana más ardua, y tanto más para nosotros, que vivimos en un mundo marcado por las ciencias

9. *Crítica de la razón pura* A 538 B 566 y sigs. (*N. del t.*)

10. *Crítica de la razón práctica* (1788) (en la edición de la Academia de Berlín, vol. V, págs. 6, 31-32, 42-43; hay una reciente reedición de la clásica versión castellana de M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1994). (*N. del t.*)

monológicas. Las ciencias son un único y gran monólogo, y están orgullosas de ello; de hecho, pueden estarlo, ya que las seguridades, certezas y posibilidades de control que han introducido nos protegen en gran medida de nuestras debilidades y de los eventuales abusos por parte de los otros. No obstante, se trata evidentemente —en nuestro mundo y para todos nosotros, incluyendo la ciencia y su investigación— de algo distinto de tal seguridad.

Nuestra tarea consiste en aprender cómo tenemos que afrontar el enigma de nuestro *Dasein* en formas verdaderamente adecuadas, y dejar de considerar que, dada nuestra capacidad de pensar, somos seres destinados a erigirnos en el mundo en una suerte de dominadores universales (*Weltherrschaft*). Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político. En estas semanas y meses no puedo en absoluto subrayar con suficiente seriedad cuán crucial es la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará sólo lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso. Sin embargo, cuando hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo.

Heidegger ha usado alguna vez de joven una expresión que con el tiempo, gracias a la publicación de sus cursos de juventud, se ha hecho conocida: «Es weltet» [Se hace mundo].[11] ¡Qué maravillosa expresión! Recuerdo que uno de mis amigos de juventud —era un poeta expresionista y por eso, como es natural, especialmente receptivo a las audacias lingüísticas— exclamó lleno de entusiasmo: «¿No es maravilloso?». En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al len-

11. Aunque literalmente el neologismo *welten* equivaldría a «mundanear», en Heidegger sería más preciso traducirlo por «hacer o devenir mundo». (*N. del t.*)

guaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos.[12] Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre yo y tú la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad. Sucede exactamente lo contrario de aquello que en el relato de la torre de Babel tenía en mente la gente como ideal delirante. Allí se decía: «Tenemos que hacernos un nombre, por si nos desperdigamos por la faz de la tierra». ¿Bajo qué nombre queremos permanecer juntos? Es el nombre que se tiene y que le permite a uno, por así decirlo, ya no escuchar al otro.

Lo que a mí me importa es mostrar que nos enfrentamos a esta tarea, no de querer eliminar la diversidad de las lenguas en el curso de un proceso de organización —por ejemplo, por motivos de racionalización o burocratización—, sino de que cada uno aprenda a salvar las distancias y a superar los antagonismos entre nosotros. Y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos, algo de lo que carece bastante este mundo en el que se apela a los expertos. Con esto no quiero negar que haya también expertos que prestan atención a las necesidades de la humanidad o de la sociedad, pero no en su calidad de expertos, sino de hombres que obedecen a un franco sentimiento de responsabilidad por la humanidad y su destino. No obstante, conviene asimismo oír a los expertos como es debido.

12. *Das Aufgehen in offene Horizonte, in vielerlei offene Horizonte hinein.* Resulta difícil verter al castellano el término *Aufgehen* por sus varias connotaciones semánticas. Por un lado, su significado se infiere comparándolo con sus antónimos. *Aufgehen* se opone a *Untergehen* (irse a pique, acostarse, tumbarse, descender, decaer); pero también a *Sichverbergen/Sichverschließen* (ocultarse, encerrarse). De ahí que signifique primeramente levantarse, mostrarse, salir, despuntar, abrirse, expandirse, en suma, una suerte de eclosión. Por otro, *Aufgehen in etwas* equivale a «ser absorbido o ser uno con algo y desaparecer o desvanecerse en esa unidad», a «fundirse con algo o en algo». Este último sentido está relacionado con la importante noción gadameriana de «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*) (véase *Verdad y método*, págs. 377 y sigs., 453 y sigs., 477). (*N. del t.*)

Por tanto, emplazo el horizonte lingüístico, y éste es un plural, junto al horizonte del mundo en que vivimos. Ahí hay una pluralidad de horizontes, que no deberíamos reducir, por ejemplo, a causa de un particular mecanismo unitario. Para lo cual poseemos traducciones (*Übersetzungen*). Bien, éste es nuestro mundo literario. Pero ello implica que tenemos que leer para que se nos diga algo. Hacer de intérprete (*Dolmetschen*) es ya algo más parecido a un diálogo. Cuando tuve que negociar con los rusos como rector de Leipzig,[13] aprendí que lo importante no era convencer a mi interlocutor ruso con mis propios argumentos, sino ganar al intérprete para mi causa. Éste debía decir lo que era útil para mi propósito. Si se hubiera limitado a traducir lo que yo decía, presumiblemente yo no habría tenido mucho éxito.

Hacer de intérprete es todavía un resto de diálogo vivo, aunque mediado, interrumpido, roto. Por supuesto, no se puede ser tan estulto como para reclamar traducciones literales, y esto no sólo es válido para el diálogo entre hombres de distintas lenguas; también se descubre cuando se tiene que releer un texto propio en otra lengua. ¡Oh, Dios mío, qué terriblemente precisos habéis sido conmigo! ¡Ya no hay hombre capaz de entenderlo!

En esto consiste primordial y propiamente hablar, y la hermenéutica sirve para desarrollar la posibilidad de transmitir al otro lo que uno piensa de verdad y obtener de él la respuesta, la réplica de su modo de pensar. Soy por completo de la opinión de que debemos usar y cultivar también la traducción como medio auxiliar, pero sólo si con ello somos conscientes de que el nuevo texto debe hablar de nuevo. No puede ser ocultado por todo el armazón herrumbroso de la lengua de origen y de su retórica. Sólo así nos es posible llegar al otro y acercarnos a lo que quiere decir. Por lo demás, esto es así no

13. Gadamer fue profesor en Leipzig desde 1939 y, tras el desmoronamiento del Tercer Reich, se convirtió entre los años 1946 y 1947 en rector de la Universidad bajo la ocupación rusa; véase el capítulo que le dedica a este episodio de su vida en el libro autobiográfico *Años de aprendizaje filosófico (Philosophische Lehrjahre)*, Klostermann, Francfort del Meno, 1977, págs. 111-138. (*N. del t.*)

sólo al traducir; en nuestras relaciones con nuestros semejantes, se trata siempre de acoger lo que el otro efectivamente quiere decir, y de buscar y encontrar el suelo común más allá de su respuesta.

Tal como ha mostrado Max Weber, la burocratización es el destino propio de nuestra civilización. Esto es una gran verdad, y su significado se hace cada vez más evidente. Precisamente se evidencia también dentro de los dominios del mundo académico y de sus tareas, que, junto a los medios de comunicación de masas, las escuelas y todo lo ligado a ello, forman una unidad interna, orgánica. De lo que se trata sobre todo es de liberar el lenguaje en sus posibilidades creadoras y de alcanzar un entendimiento.

Esto no se puede lograr mediante meras instituciones, sino sólo con el intercambio vivo de ideas, y por eso el pluralismo en el que vivimos posee un significado verdaderamente productivo. Esto vale en todos los ámbitos; por ejemplo, en la manera en que surgen estilos arquitectónicos o modas de vestir, o en el mundo de las formas en el que nos movemos permanentemente en la literatura o en el arte o en otros campos. Asimismo cada obra poética, cada obra de arte es siempre otra cosa, es diferente de un modo abiertamente desafiante y exige siempre de nuevo nuestra respuesta.

Éste es el punto de vista desde el que contemplo la tarea de la filosofía en nuestro tiempo. El mundo pluralista en el que nos encontramos es como la nueva Babel. Pero este mundo pluralista contiene tareas, que consisten no tanto en la programación y planificación racionalizadoras cuanto en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño. El lenguaje tampoco es lo que solemos denominar lenguaje periodístico (*Zeitungsdeutsch*), en el cual cualquiera se percata de que esto ya no es propiamente una lengua, sino un simple trabajo informativo que adquiere su valor y su necesidad como formación de opinión, pero que no puede sustituir al propio pensamiento y al intercambio vivo de ideas en que consiste el diálogo.

En vista de la informática uniformadora de todo, gracias a la cual en el futuro se ampliarán las disponibilidades en nuestra vida social —probablemente, en una proporción impensada—, es menester cul-

tivar tanto más el lenguaje en sus posibilidades más propias. Para ello es necesario encontrar la palabra precisa y también aprender el silencio elocuente; en síntesis, *estar presente en el diálogo (im Gespräch sein)*. Lo verdaderamente opuesto es la rutina del diálogo polémico, de la disputa (*Streitgesprächs*), cuando se reacciona ante cualquier tesis únicamente con la pregunta: «Pero, ¿no hay ahí una contradicción lógica?». En naciones de debate (*Debattiernationen*), a las que, justamente por talento, los alemanes no estamos llamados a pertenecer, eso es a menudo una simple técnica. Contra ello debemos defender el diálogo en su posibilidad interna de verdad, y en especial contra la sumisión a las reglas de una mera lógica aparente,[14] conocida como sofística.

Me gustaría decir que hemos ganado con ello un mejor concepto de razón. Esto no es algo irracional, porque ese concepto ciertamente no es sólo calcular o deducir con necesidad lógica. Ofrece, al contrario, una imagen más polifacética de la razón,[15] tal como decimos en nuestra lengua: «¡Pero sé razonable y no argumentes a tontas y a locas!». ¿Qué significa esto, cuando quizás está en litigio que uno deba ser razonable? Obviamente, debe significar que uno debería hacer suyo en sus positivas intenciones aquello que el otro ha querido decir. Sólo si se entiende al otro en este sentido, es posible tal vez llegar de consuno a soluciones en las cuestiones en litigio. Toda diplomacia descansa esencialmente en aprovechar tales posibilidades.

Para terminar me gustaría decir todavía algo sobre el concepto de formación, de educación, de cultura (*Bildung*). A veces se habla del ciudadano culto (*Bildungsbürger*), de los tiempos de la cultura superior. Otras se habla del conflicto entre clases cultas e incultas, conflicto que ha resultado bastante dudoso y funesto en nuestra historia alemana y en nuestra sociedad debido a la exagerada «patente» de cualidades académicas. Pero ¿el hecho de aprobar un examen nos convierte en personas cultas, formadas? ¿Qué es propiamente forma-

14. *Crítica de la razón pura* A 61 B 85-86. (*N. del t.*)

15. «*Ein vielseitigerer Anblick*». El sustantivo equivale tanto a «imagen», «espectáculo», como a «mirada». (*N. del t.*)

ción? Permítanme citar a este propósito a uno de los grandes. Son palabras de Hegel: formación significa poder contemplar las cosas desde la posición de otro.[16] En este sentido les deseo a todos ustedes que sus estudios los ayuden a adquirir no sólo capacidad real o patentes,[17] sino también la formación para aprender a entender a otro desde sus puntos de vista.

16. Se refiere a la *Fenomenología del espíritu*, de la que se ha ocupado en reiteradas ocasiones; véanse, p. ej., *La dialéctica de la conciencia en Hegel* (1973), Cuadernos Teorema, Valencia, 1980; *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (1971), Cátedra, Madrid, 1980. En *Verdad y método* lleva a cabo una sucinta historia de la palabra *formación (Bildung)* (págs. 38-48). (*N. del t.*)

17. Nuestra última reforma del plan de estudios universitarios ha introducido, a modo de híbrido entre el modelo norteamericano y el alemán y también con resultados nefastos, como asevera Gadamer, el sistema de *patentes* o *créditos*. (*N. del t.*)

Reinhart Koselleck / Hans-Georg Gadamer
Historia y hermenéutica

«Histórica y hermenéutica» corresponde al texto de la conferencia que pronunció Reinhart Koselleck para celebrar el octogésimoquinto cumpleaños de su antiguo maestro en Heidelberg, Hans-Georg Gadamer. Pero, lejos de tratarse de un protocolario panegírico, el historiador y metodólogo de la historia acaso más importante de los últimos tiempos en Alemania, desvela sin ambages las tensiones entre la doctrina de la historia y la doctrina de la comprensión, entre la histórica y la hermenéutica, negándose a que la primera sea absorbida por la segunda.
En su respuesta, «Histórica y lenguaje», Gadamer, desde su compromiso con la ontología universal del lenguaje —tan arraigada en los antiguos y en Heidegger—, subraya la contribución de su propio proyecto filosófico al quehacer de los historiadores y a la teoría trascendental de la historia. Y afronta de nuevo el esclarecimiento de su posición en la conferencia «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», donde, tras una recontextualización moderna del relato bíblico de la torre de Babel, insiste en el principio fundamental de la hermenéutica, el diálogo —frente al monólogo impuesto por la racionalidad científica de hoy— como la única vía posible para lograr el entendimiento humano.
En lo que se refiere a los introductores, José Luis Villacañas es catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia y actualmente investigador —en comisión de servicios— en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), mientras que Faustino Oncina es profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Valencia.

ISBN 84-493-0324-9

